ZELOTUL

Viața și epoca lui
Isus din Nazaret

REZA ASLAN

#1
New York Times
Bestseller

TREI

Dr. Reza Aslan, istoric musulman convertit la creștinism, este autorul acestei biografii provocatoare, ce repune în discuție ipotezele adânc înrădăcinate despre omul cunoscut sub numele de Isus din Nazaret.

Analizând secole de mituri, Reza Aslan aruncă o lumină nouă asupra celor mai influente și enigmatice personaje istorice, examinându-l pe Isus prin lentila erei tumultuoase în care a trăit: Palestina secolului I, o perioadă plină de fervoare apocaliptică.

Confruntându-l pe Isus din Evanghelii cu sursele istorice, Aslan descrie un om plin de convingere și pasiune, măcinat totuși de contradicții; un om al păcii, care își îndemna adepții să se înarmeze cu săbii; un exorcist și un tămăduitor care le poruncea discipolilor lui să-i păstreze secretă identitatea; și, în sfârșit, „Regele iudeilor" înclinat spre răzbunare, a cărui promisiune de eliberare de sub ocupația Romei a rămas neîmplinită în scurta sa viață. Aslan explorează motivele pentru care biserica creștină timpurie a preferat să răspândească imaginea lui Isus ca fiind aceea a unui învățător spiritual pașnic, mai degrabă decât cea a unui revoluționar cu conștiință politică.

O biografie elegant scrisă și meticulos documentată, care are pulsul unui roman alert: portretul impresionant al unui om, al unei perioade și al nașterii unei religii.

„Fascinant... Aslan sintetizează Biblia și erudiția pentru a crea o lucrare originală." The New Yorker

„Un studiu de referință lucid și inteligent." Los Angeles Times



TREI

edituratrei.ro

Cu două mii de ani în urmă, un predicator evreu itinerant și făcător de minuni străbătea Galileea, adunând adepți pentru a pune bazele a ceea ce el numea „Împărăția lui Dumnezeu". Mișcarea revoluționară pe care a lansat-o era atât de amenințătoare la adresa orânduielii existente, încât acest om a fost prins, torturat și executat ca un criminal de stat.

În deceniile ulterioare morții sale rușinoase, adepții lui îl vor numi Dumnezeu.

„Această carte extrem de bine documentată, profund politică, îi face dreptate pe deplin adevăratului Isus, căruia îi aduce totodată un omagiu."
San Francisco Chronicle

ZELOTUL

Viața și epoca lui
Isus din Nazaret

Viața și epoca lui
Isus din Nazaret

Traducere de Mihnea Columbeanu și
Filip-Iosif Columbeanu

REZA ASLAN

TREI

EDITORI:
Silviu Dragomir
Vasile Dem. Zamfirescu

DIRECTOR EDITORIAL:
Magdalena Mărculescu

COPERTĂ:
Faber Studio

FOTO COPERTĂ:
Guliver/Getty Images/ © DEA / G. CIGOLINI

REDACTOR:
Domnica Drumea

DIRECTOR PRODUCŢIE:
Cristian Claudiu Coban

DTP:
Ofelia Coşman

CORECTURĂ:
Elena Biţu
Eugenia Ursu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
ASLAN, REZA
Zelotul : viaţa şi epoca lui Isus din Nazaret /
Reza Aslan; trad.: Mihnea Columbeanu, Filip-Iosif
Columbeanu. - Bucureşti : Editura Trei, 2013

ISBN 978-973-707-883-4

I. Columbeanu, Mihnea (trad.)
II. Columbeanu, Filip-Iosif (trad.)

231.9

Titlul original: ZEALOT:
The Life and Times of Jesus
of Nazareth
Autor: Reza Aslan

Prezenta ediţie s-a publicat prin acord
cu Random House, un imprint al
The Random House Publishing Group,
o divizie din Random House LLC.

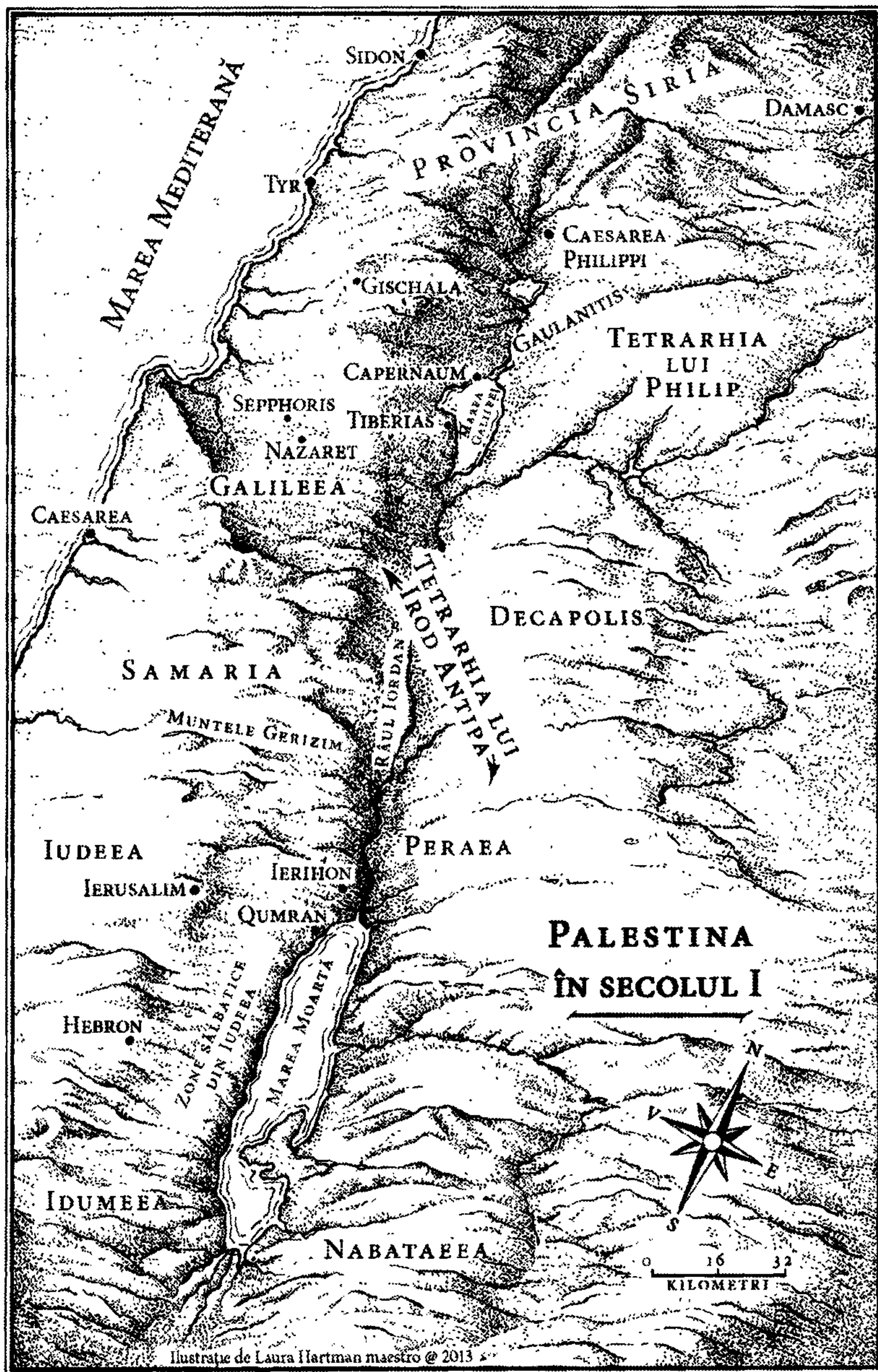
C.P. 27-0490, Bucureşti
Tel./Fax: +4 021 300 60 90
e-mail: comenzi@edituratrei.ro
www.edituratrei.ro

CUPRINS

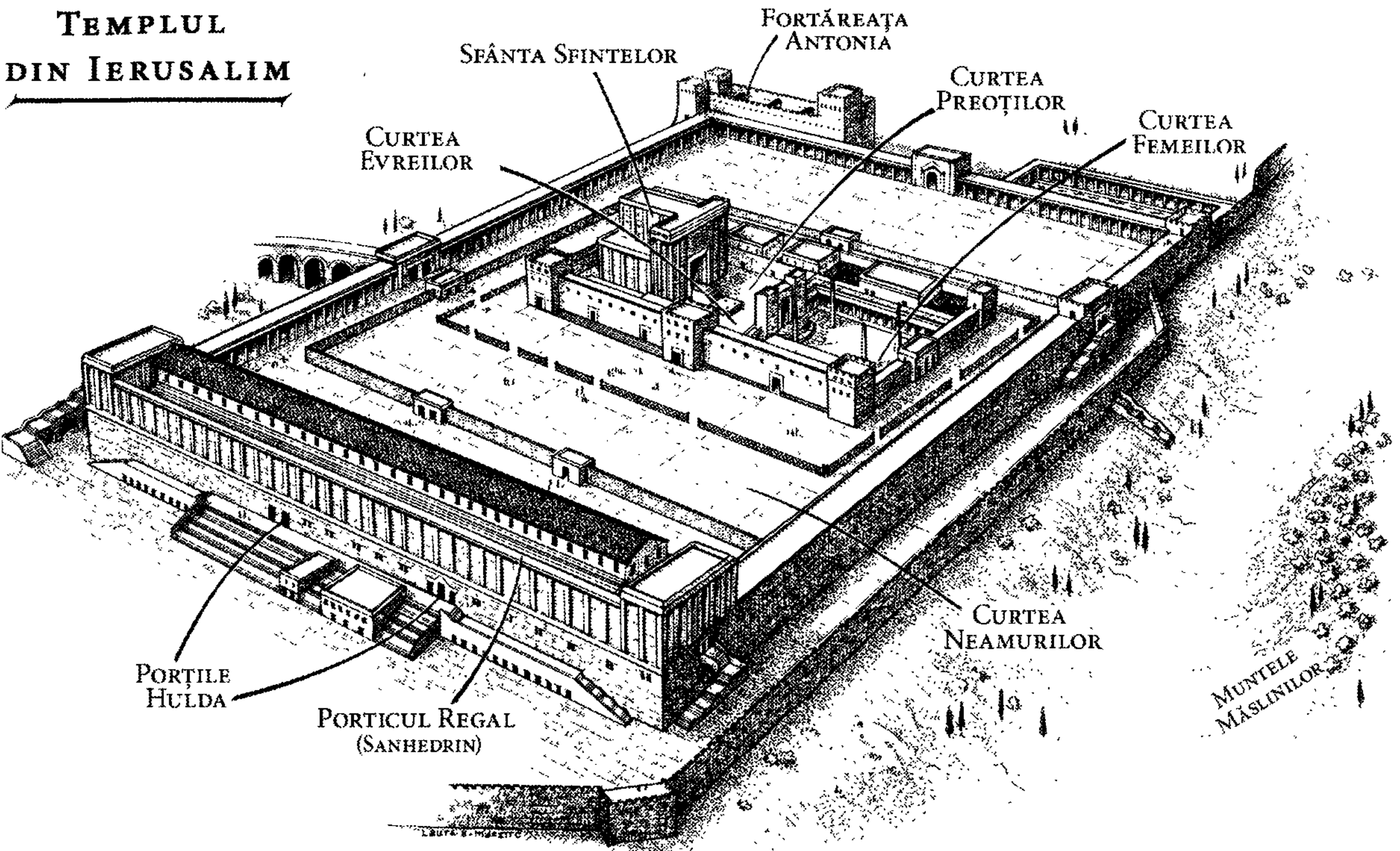
Soției mele, Jessica Jackley, și întregii familii Jackley,
a căror dragoste și toleranță m-au învățat mai multe
despre Isus decât toți anii mei de studiu și cercetare.

„Să nu credeți că am venit să aduc pace pe pământ;
n-am venit să aduc pace, ci sabia."

Matei 10:34


Sidon
Marea Mediterană
Provincia Siria
Damasc
Tyr
Caesarea Philippi
Gischala
Gaulanitis
Tetrarhia lui Philip
Capernaum
Sepphoris
Tiberias
Marea Galileii
Nazaret
Galileea
Caesarea
Tetrarhia lui Irod Antipa
Decapolis
Samaria
Râul Iordan
Muntele Gerizim
Iudeea
Peraea
Ierihon
Ierusalim
Qumran
Palestina în secolul I
Hebron
Zone sălbatice din Iudeea
Marea Moartă
N
V
E
S
Idumeea
Nabataeea
0
16
32
Kilometri
Ilustrație de Laura Hartman maestro @ 2013

Templul din Ierusalim



Nota autorului

La cincisprezece ani l-am descoperit pe Isus.

Îmi petrecusem vacanța de vară de la sfârșitul clasei a zecea într-o tabără religioasă din nordul Californiei, o zonă cu dealuri împădurite și un cer albastru nemărginit, unde, cu suficient timp la dispoziție, meditație și blânde încurajări, ar fi imposibil să nu auzi vocea lui Dumnezeu. Între lacurile săpate de om și brazii înalți, cântam alături de prieteni, ne jucam și ne împărtășeam secrete, bucurându-ne că scăpaserăm de obligațiile de acasă și de la școală. Seara, ne strângeam în sala de adunare din centrul taberei, luminată doar de focul din cămin. Acolo am auzit o poveste fascinantă care avea să-mi schimbe viața pentru totdeauna.

Mi s-a spus că în urmă cu două mii de ani, într-o țară numită Galileea, Dumnezeu a coborât pe Pământ, sub forma unui copil neajutorat. Iar copilul a crescut și a devenit un om lipsit de păcat. Acel om a devenit Hristos, mântuitorul omenirii. Prin vorbele și faptele sale miraculoase, i-a provocat pe iudei, care credeau că sunt Poporul Ales de Dumnezeu, iar aceștia L-au răstignit pe cruce. Deși s-ar fi putut salva de la acea moarte îngrozitoare, a ales să moară. Moartea era chiar scopul venirii sale, deoarece prin sacrificiul lui ne-a eliberat de povara păcatelor noastre.

Dar povestea nu se încheie aici. Trei zile mai târziu, a înviat sub chip divin, ca oricine va crede în El și Îl va accepta în inima sa să se poată bucura de viață veșnică.

Pentru un copil crescut într-o familie pestriţă de musulmani nepracticanţi şi atei înflăcăraţi, aceasta era într-adevăr cea mai spectaculoasă poveste pe care o auzisem vreodată. Niciodată nu mai simţisem o legătură atât de intimă între mine şi Dumnezeu. În Iran, unde mă născusem, eram musulman în aceeaşi măsură în care eram persan. Religia şi etnia mea erau strâns legate şi interdependente. La fel ca mulţi alţi oameni născuţi într-o societate cu o tradiţie religioasă, eram cât se poate de împăcat cu credinţa mea şi nu aş fi pus-o niciodată sub semnul întrebării. Dar după ce revoluţia din Iran ne-a obligat familia să fugă din ţară, subiectul religiei în general şi al Islamului în special a devenit tabu. Islamul devenise sinonim cu tot ceea ce pierduserăm în faţa mullahilor care conduceau acum Iranul. Mama continua să se roage când nu era nimeni de faţă şi, din când în când, mai găseam câte un Coran rătăcit în vreun dulap sau sertar. Dar în cea mai mare parte, Dumnezeu a dispărut complet din viaţa noastră.

Acest lucru nu mă deranja. Să nu uităm că, în America anilor '80, a fi musulman era ca şi cum ai fi fost de pe Marte. Credinţa mea era un stigmat, fiind cel mai evident simbol al deosebirii mele, şi trebuia să fie ascunsă.

Isus, pe de altă parte, era *America* însăşi. Era personajul principal al dramei naţionale a Americii. A-l primi în sufletul meu era pasul cel mai important pentru a mă simţi cu adevărat american. Asta nu înseamnă că m-am convertit din interes. Dimpotrivă, am fost cât se poate de devotat noii mele credinţe. Felul în care mi-a fost prezentat Isus avea mai puţină legătură cu rolul Său de „Mântuitor"; era mai degrabă un prieten foarte apropiat, cineva cu care aş fi putut avea o legătură profundă şi personală. Pentru un adolescent care încerca să înţeleagă ceva din lumea

necunoscută de care tocmai devenise conştient, aceasta era o invitaţie pe care n-o puteam refuza.

Imediat ce m-am întors acasă din tabără, am început să vorbesc despre Isus Hristos prietenilor şi familiei, vecinilor, colegilor de clasă şi chiar oamenilor pe care tocmai îi cunoscusem sau străinilor de pe stradă; unii ascultau cu bucurie, iar alţii îmi întorceau spatele. Cu toate astea, ceva s-a petrecut în timpul misiunii mele de a salva sufletele oamenilor. Cu cât studiam mai bine Biblia pentru a mă înarma împotriva îndoielilor necredincioşilor, cu atât se crea o distanţă mai mare între Isus, cel descris în evanghelii şi cel din istorie — Isus Hristos şi Isus din Nazaret. Disconfortul meu iniţial s-a exacerbat în facultate, atunci când am început să studiez oficial istoria religiilor, concretizându-se în propriul meu set de îndoieli.

Regula de bază a creştinismului evanghelic, cel puţin cel cu care fusesem eu obişnuit, este că fiecare cuvânt din Biblie este inspirat de Dumnezeu şi este adevărat, literal şi infailibil. Revelaţia că această credinţă este demonstrabil falsă şi că Biblia este încărcată cu cele mai evidente erori şi contradicţii — cum te-ai şi aştepta de la un text compus de sute de autori pe parcursul câtorva mii de ani — m-a lăsat confuz şi dezorientat spiritual. Şi astfel, ca mulţi alţii aflaţi în situaţia mea, m-am dezis cu furie de credinţa mea ca de un fals costisitor pe care fusesem păcălit să-l cumpăr. Am început să reconsider credinţa şi cultura strămoşilor mei, descoperind ca adult o familiaritate mult mai profundă şi mai personală decât aş fi simţit pe vremea când eram copil; era ca şi cum aş fi reluat legătura cu un prieten vechi, după mulţi ani de despărţire.

Între timp, mi-am continuat studiile în domeniul religiei, întorcându-mă asupra Bibliei nu ca un credincios

care nu se îndoieşte, ci ca un cercetător iscoditor. Eliberat de presupunerea că poveştile pe care le citeam erau relatări adevărate, am devenit conştient de un adevăr mult mai semnificativ; un adevăr detaşat voluntar de exigenţele istoriei. În mod neaşteptat, cu cât aflam mai mult despre Isus ca personaj istoric, despre turbulenţele epocii în care a trăit şi despre abuzurile ocupaţiei romane pe care a sfidat-o, cu atât mă simţeam mai apropiat de EL. În cele din urmă, evreul revoluţionar care a sfidat conducerea celui mai puternic imperiu al lumii a devenit mult mai real pentru mine decât fiinţa eterică şi impersonală care îmi fusese prezentată în biserică.

Astăzi, pot spune cu mâna pe inimă că cele două decenii de cercetare academică asupra originilor creştinismului m-au transformat într-un discipol mult mai devotat al lui Isus din Nazaret decât aş fi fost vreodată pentru Isus Hristos. Sper ca prin această carte să răspândesc povestea lui Isus ca personaj istoric cu aceeaşi ardoare cu care, la un moment dat, am răspândit povestea lui Hristos.

Există câteva lucruri de care trebuie să ţinem cont înainte de a începe examinarea. Pentru fiecare argument despre Isus ca personaj istoric, oricât de bine atestat, documentat şi competent ar fi, există un alt argument, cel puţin la fel de bine atestat, documentat şi competent, care să i se opună. În loc să-l obosesc pe cititor cu o polemică dezvoltată pe parcursul câtorva secole, referitoare la viaţa şi misiunea lui Isus din Nazaret, am construit o naraţiune bazată pe argumentul pe care, după mai bine de douăzeci de ani de cercetare a Noului Testament şi a istoriei creştinismului timpuriu, îl consider incontestabil şi cel mai realist. Pentru cei interesaţi de această polemică, mi-am detaliat exhaustiv cercetarea şi, când am avut posibilitatea, am oferit

contraargumentele celor care nu sunt de acord cu interpretarea mea. Acestea se găsesc în secțiunea de Note de la sfârșitul acestei cărți.

Toate traducerile din greacă ale Noului Testament îmi aparțin (cu un oarecare ajutor din partea prietenilor mei, Liddell și Scott). În puținele cazuri în care traduc un pasaj din Noul Testament în mod direct, mă bazez pe traducerea oferită de versiunea „New Revised Standard Version" a Bibliei. Toate traducerile din ebraică și aramaică sunt oferite de dr. Ian C. Werrett, profesor asociat pe teme de studii religioase la Universitatea St. Martin.[1]

Pe întreg parcursul textului, toate referirile la manuscrisul-sursă *Q* (materialul găsit exclusiv în Evangheliile lui Matei și Luca) va fi notat sub forma aceasta: (Matei | Luca), iar ordinea cărților va indica evanghelia pe care o citez în mod direct. Cititorul va observa că mă bazez în principal pe Evanghelia după Marcu și pe materialul *Q*, pentru a contura povestea lui Isus. Motivul este acela că sunt cele mai vechi, și deci cele mai pertinente surse pe care le avem cu privire la viața Nazarineanului. În genere, am preferat să nu mă refer prea mult la așa-numitele Evanghelii Sinoptice. Deși aceste texte sunt esențiale pentru o mai bună înțelegere a numeroaselor curente de opinie din cadrul comunității primilor creștini cu privire la personalitatea și învățămintele lui Isus, ele oferă considerabil mai puține informații despre personalitatea sa istorică.

Deși este aproape unanim acceptat faptul că evangheliile nu au fost scrise de către cei cărora le sunt atribuite — cu posibila excepție a segmentului lui Luca din

---

1 Versiunea română se revendică de la Gala Galaction — BIBLIA „Regele Carol I", 1938. (*N.t.*)

Faptele Sfinţilor Apostoli — voi folosi în continuare numele cu care ne-am obişnuit şi pe care le recunoaştem, atunci când mă voi referi la autorii lor, pentru a facilita lectura.

În sfârşit, în concordanţă cu caracterul său ştiinţific, textul de faţă foloseşte pentru datare abrevierile e.n. sau era noastră, în loc de d.H., şi, respectiv î.e.n. în loc de î.H.

Ca o ultimă menţiune, textul foloseşte în mod adecvat termenul „Biblia Ebraică“ sau „Scriptura Ebraică“ atunci când face referinţă la „Vechiul Testament“.

Introducere

Faptul că avem cunoştinţă despre existenţa unui bărbat pe nume Isus din Nazaret este, în sine, un miracol. Predicatorul itinerant care circulă din sat în sat vestind sfârşitul lumii şi grupul de adepţi zdrenţăroşi care îl urmează peste tot erau o apariţie obişnuită în epoca lui Isus — atât de obişnuită, de fapt, încât începuse să fie caricaturizată în rândurile elitei romane. Într-un fragment umoristic despre un astfel de personaj, filosoful grec Celsus îşi imaginează un pustnic evreu cutreierând prin Galileea şi strigându-le oamenilor: „Eu sunt Dumnezeu, sau un slujitor al Lui, sau un spirit divin. Dar vin pentru că lumea e pe cale să fie distrusă. Şi curând mă veţi vedea venind cu puterea Cerurilor".

Secolul I a fost o eră a apocalipsei aşteptate de către evreii din Palestina, denumirea romanilor pentru aria geografică ce cuprinde astăzi Israelul/Palestina şi părţi importante din Iordania, Siria şi Liban. Nenumăraţi profeţi, predicatori şi mântuitori rătăceau prin Ţara Sfântă, vorbind despre judecata iminentă a lui Dumnezeu. Pe mulţi dintre aceşti aşa-zişi falşi profeţi îi cunoaştem după nume. Câţiva sunt menţionaţi şi în Noul Testament. Profetul Theudas, conform Faptelor Sfinţilor Apostoli, a avut patru sute de adepţi înainte ca Roma să-l prindă şi să-i taie capul. Un misterios individ charismatic, cunoscut doar sub numele de „Egipteanul", a reuşit să strângă o armată de discipoli în deşert, aproape toţi fiind masacraţi în cele din urmă de trupele

romane. În anul 4 î.e.n., anul în care majoritatea istoricilor consideră că s-ar fi născut Isus din Nazaret, un cioban sărac pe nume Athronges şi-a pus o diademă pe cap şi s-a autoproclamat „Regele Iudeilor"; a fost omorât, împreună cu adepţii lui, de o legiune romană. Alt aspirant la titlul de mesia, numit pur şi simplu „Samariteanul", a fost crucificat de către Pontius Pilat, chiar dacă nu adunase nicio armată şi nu provocase Roma în niciun fel — ceea ce poate indica faptul că autorităţile, simţind exaltarea apocaliptică din aer, nu mai tolerau nici cea mai mică tendinţă de răzvrătire. Au mai existat Ezechia, şeful tâlharilor, Simion din Pereea, Iuda Galileanul, nepotul său Menahem, Simion fiul lui Giora şi Simion fiul lui Kochba — fiecare şi-a declarat ambiţiile mesianice şi cu toţii au fost executaţi din ordinul Romei. Să adăugăm la lista aceasta şi secta esenienilor, ai cărei membri duceau o viaţă ascetică pe platoul arid al Qumranului, pe malul de nord-vest al Mării Moarte; zeloţii, o grupare revoluţionară evreiască din secolul I, care a lansat un război sângeros împotriva Romei; şi neînfricaţii tâlhari-asasini pe care romanii îi numeau sicari (cuţitari) — şi putem observa că energia mesianică era arhiprezentă în Palestina secolului I.

Este dificil să-l identificăm pe Isus din Nazaret cu o mişcare religios-politică anume, dintre cele contemporane lui. Era un om cu afirmaţii profund contradictorii, într-o zi predicând un mesaj pro-discriminare rasială („Eu nu sunt trimis decât la oile pierdute ale casei lui Israel" — Matei 15:24), în alta militând în favoarea universalităţii: („Drept aceea, mergând, învăţaţi toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh" — Matei 28:19); uneori invocă pacea necondiţionată („Fericiţi făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor

chema" — Matei 5:9), alteori, promovând violenţa şi conflictul („Cine n-are sabie, să-şi vândă haina şi să-şi cumpere o sabie" — Luca 22:36).

Problema cu localizarea lui Isus ca personaj istoric este aceea că, în afara Noului Testament, nu există aproape niciun indiciu despre omul care avea să influenţeze atât de substanţial cursul istoriei omeneşti. Cele mai vechi şi mai credibile referinţe nonbiblice care să vorbească despre Isus îi aparţin istoricului evreu de secol I, Flavius Iosephus[1] (37–100 e.n.). Într-un pasaj din *Antichităţi iudaice*, Iosephus menţionează în trecere un înalt prelat pe nume Ananus (Ana) care, după moartea guvernatorului roman Festus, îl condamnă pe nedrept pe un anume „Iacov, fratele lui Isus, cel căruia i se spune mesia", acesta fiind executat prin lapidare pentru fapta sa. Fragmentul vorbeşte în continuare despre soarta lui Ana după ce în Ierusalim a fost numit un nou guvernator pe nume Albinus.

Deşi aluzia este pasageră şi are o nuanţă de dispreţ (fraza „cel căruia i se spune mesia" exprimând în mod clar desconsideraţia), ea este de o importanţă fundamentală pentru oricine se află în căutarea lui Isus ca personaj istoric. Într-o societate în care nu existau nume de familie, un prenume comun ca Iacov necesita un atribut special — locul naşterii sau numele tatălui — pentru a-l diferenţia de toţi ceilalţi Iacovi care trăiau la vremea aceea în Palestina (de unde şi Isus *din Nazaret*). În cazul acesta, apelativul lui Iacov provenea din legătura sa fraternă cu o persoană cu care cititorii lui Iosephus să fie familiari. Pasajul demonstrează nu numai că „Isus, cel căruia i se spune mesia" este probabil să fi existat, ci şi faptul că în anul 94 (când a fost

---

1 Cunoscut în limba română şi ca Iosef al lui Matei Sacerdotul. (*N.t.*)

scrisă *Antichităţi iudaice*) era deja recunoscut ca fondator al unei mişcări noi şi de durată.

Acea mişcare, şi nu fondatorul său, a captat atenţia istoricilor din secolul II, Tacitus (decedat în anul 118 e.n.) şi Plinius cel Tânăr (decedat în 113 e.n.), ambii menţionându-l pe Isus din Nazaret fără să intre în prea multe detalii, cu excepţia arestării şi execuţiei acestuia — o notă istorică importantă, după cum vom vedea, dar care oferă puţine informaţii concrete despre viaţa lui Isus. Suntem nevoiţi să ne limităm, aşadar, la informaţiile care pot fi culese din Noul Testament.

Prima atestare scrisă despre Isus din Nazaret provine din epistolele lui Pavel, unul dintre primii apostoli ai lui Isus, care a murit undeva în jurul anului 66 e.n. (Prima epistolă a lui Pavel, cea adresată Tesalonicenilor, poate fi datată între anii 48 e.n. şi 50 e.n., la doar două decenii după moartea lui Isus.) Din păcate, Pavel demonstrează o extraordinară lipsă de interes faţă de persoana istorică a lui Isus. În epistolele sale sunt menţionate doar trei scene din viaţa lui Isus: Cina cea de Taină (Corinteni 11:23–26), Crucificarea (Corinteni 2:2) şi episodul cel mai important, în viziunea lui Pavel, Învierea, fără de care, spune el „zadarnică este atunci propovăduirea noastră, zadarnică este şi credinţa voastră" (Corinteni 15:14). Textele lui Pavel reprezintă o ideală sursă de informaţii pentru cei interesaţi de formarea creştinismului, însă nu ne oferă prea mult ajutor în descoperirea lui Isus ca personaj istoric.

Mai rămân, aşadar, evangheliile, deşi intervin şi aici anumite probleme. Pentru început, cu posibila excepţie a Evangheliei după Luca, niciuna dintre evanghelii nu a fost scrisă de persoana căreia îi este atribuită. Acest lucru este valabil pentru majoritatea cărţilor din Noul Testament.

Asemenea lucrări, denumite pseudoepigrafice, atribuite unui autor, dar redactate de scribi anonimi, erau foarte des întâlnite în lumea antică şi nu trebuie să fie privite ca nişte falsuri. A denumi o carte după o persoană anume era o modalitate acceptată de a reflecta sistemul acesteia de credinţe şi a-i reprezenta concepţiile. În orice caz, evangheliile nu sunt, şi nici nu şi-au propus vreodată să fie, o relatare istorică a vieţii lui Isus. Nu sunt rapoarte de la faţa locului, privind întâmplările şi spusele lui, efectuate de oameni care să-l fi cunoscut. Sunt mărturii de credinţă, compuse în cadrul comunităţilor paleocreştine, la mulţi ani de la desfăşurarea evenimentelor descrise. Mai simplu spus, evangheliile ne vorbesc despre Isus Hristos şi nu despre Isus omul.

„Teoria celor două surse", cea mai acceptată teorie cu privire la redactarea evangheliilor, susţine că prima variantă a relatării lui Marcu a fost scrisă cândva după anul 70 e.n., la aproape patru decenii după moartea lui Isus. Marcu a avut la dispoziţie o vastă colecţie de tradiţii transmise prin viu grai şi poate chiar şi câteva scrise, răspândite de-a lungul anilor de către primii apostoli ai lui Isus. Structurând amestecul de legende şi tradiţii orale într-o naraţiune cronologică, Marcu a creat un gen literar cu totul nou, denumit *evanghelie* (din greacă, însemnând „veste bună" sau „bună vestire"). Cu toate acestea, Evanghelia după Marcu este considerată de mulţi creştini ca fiind oarecum incompletă şi nesatisfăcătoare. Lipseşte complet perioada copilăriei, începând direct cu venirea lui Isus pe malul Iordanului pentru a fi botezat de către Ioan Botezătorul. Nu există apariţii după înviere; Isus este crucificat, corpul lui este pus într-un mormânt şi câteva zile mai târziu, mormântul este gol. Chiar şi primii creştini simţeau

nevoia de mai mult după o asemenea relatare succintă a vieţii şi misionariatului lui Isus, aşa că a fost de datoria lui Luca şi Matei, succesori ai lui Marcu, să dezvolte textul original.

La două decenii după Marcu, între anii 90 e.n. şi 100 e.n., autorii evangheliilor după Luca şi Matei, lucrând independent unul faţă de altul şi folosind manuscrisul lui Marcu drept model, au dezvoltat povestea evangheliei adăugând noi elemente ale legendei, inclusiv două variante diferite şi contradictorii ale naşterii şi o serie de descrieri complexe ale învierii şi evenimentelor de după, pentru a satisface nevoia cititorilor creştini. În paralel, Matei şi Luca trebuie să se fi bazat pe o culegere timpurie şi destul de distribuită de citate ale lui Isus, pe care cercetătorii au intitulat-o *Q* (din germanul *„Quelle“*, adică sursă). Deşi nu mai există nicio copie fizică a acestui document, îi putem deduce conţinutul corelând versetele pe care Matei şi Luca le au în comun, dar care lipsesc din textul lui Marcu.

Împreună, aceste trei evanghelii — Marcu, Matei şi Luca — sunt cunoscute ca Evangheliile Sinoptice (din greacă, însemnând „privite împreună“) deoarece în linii mari prezintă o relatare comună şi cronologică a vieţii şi misionariatului lui Isus, care se contrazice destul de puternic cu a patra evanghelie, cea după Ioan, care cel mai probabil a fost scrisă la începutul secolului al II-lea, undeva în primele două decenii.

Acestea patru formează evangheliile canonice. Dar ele nu sunt singurele evanghelii. În zilele noastre, avem acces la o bibliotecă întreagă de scripturi necanonice, majoritatea scrise în secolele al II-lea şi al III-lea, care oferă o perspectivă mult diferită asupra vieţii lui Isus din Nazaret. Printre acestea se numără Evanghelia după Toma, Evanghelia după

Filip, Cartea secretă a lui Ioan, Evanghelia după Maria Magdalena şi o serie de alte scrieri gnostice descoperite în anul 1945 în nordul Egiptului, în apropiere de oraşul Nag Hammadi. Deşi au fost excluse din ceea ce avea să devină în cele din urmă Noul Testament, aceste cărţi sunt foarte semnificative pentru a demonstra profundele diferenţe de opinie despre cine a fost Isus şi mesajul pe care încerca să-l transmită, chiar şi în rândul celor care susţineau că l-au cunoscut, că i-au ascultat cuvintele şi că s-au rugat alături de el.

În definitiv, nu există decât două adevăruri istorice incontestabile despre Isus din Nazaret: primul este acela că Isus a fost un evreu care a condus o mişcare evreiască populară în Palestina la începutul secolului I, iar al doilea este că pentru acest motiv a fost crucificat de către romani. Aceste două informaţii nu sunt suficiente pentru a contura portretul unui om care a trăit acum două milenii. Combinate, însă, cu restul informaţiilor pe care le avem despre epoca respectivă — care, mulţumită romanilor, nu sunt puţine — aceste date ne ajută să ne formăm o imagine mult mai reală despre Isus decât cea descrisă în evanghelii. Dar ce-i drept, acel Isus care reiese din acest exerciţiu istoric — un revoluţionar zelos prins, alături de atâţia alţi evrei ai epocii, în mijlocul tulburărilor politico-religioase care frământau Palestina secolului I — are puţine în comun cu imaginea păstorului blajin cultivată de comunitatea creştină a vremii.

Să avem în vedere că execuţia prin crucificare era o pedeapsă aplicată aproape exclusiv pentru rebeliune. Tăbliţa pe care romanii au pus-o deasupra capului lui Isus în timp ce acesta se zbătea între viaţă şi moarte — „Isus Nazarineanul, Regele Iudeilor“ — se numea *titulus* şi, în

ciuda percepției colective, nu intenționa să fie sarcastică. Fiecare criminal ridicat pe cruce primea o tăbliță pe care scria infracțiunea pentru care era executat. Infracțiunea săvârșită de Isus, în ochii romanilor, era dorința de a prelua puterea monarhică (ceea ce era echivalent cu trădarea), aceeași infracțiune pentru care fuseseră executați toți ceilalți mesianici aspiranți ai vremii. Iar Isus nu a murit singur. Evangheliile susțin că, de o parte și de alta a lui, se aflau alți condamnați, numiți în limba greacă *lestai*, un cuvânt tradus în limba engleză prin „hoț“, dar care în realitate înseamnă „bandit, tâlhar“ și era denumirea cea mai comună pe care o foloseau romanii pentru rebeli și insurgenți.

Trei rebeli pe un deal înțesat de cruci, de fiecare atârnând corpul schingiuit și sângerând al câte unui om care a îndrăznit să sfideze autoritatea Romei. Această imagine în sine ar trebui să pună sub semnul întrebării reprezentarea propusă de evanghelii a unui Isus care pledează pentru pacea necondiționată, aproape izolat de mișcările sociale contemporane lui. Ideea că liderul unei mișcări revoluționare mesianice care milita în numele unei „Împărății a Cerurilor“ — un termen pe care atât evreii, cât și ne-evreii l-ar fi interpretat ca pe o revoltă împotriva Romei — ar fi putut rămâne neimplicat în fervoarea revoluționară care cuprisese întreaga comunitate evreiască din Iudeea este pur și simplu absurdă.

Dar de ce s-ar fi străduit autorii evangheliilor să tempereze natura revoluționară a mesajelor și a caracterului lui Isus? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie mai întâi să admitem că aproape toate poveștile de tip evanghelic despre viața și misiunea lui Isus din Nazaret au fost scrise *după* răscoala evreilor împotriva Romei din anul 66 e.n.

În acel an, o grupare rebelă de evrei, mânată de un puternic zel religios, a fost în stare să-i răzvrătească şi pe ceilalţi evrei împotriva Imperiului, reuşind în mod miraculos să elibereze Ţara Sfântă de sub ocupaţia romană. Timp de patru ani, Ierusalimul s-a aflat din nou sub control evreiesc. Apoi, în 70 e.n., romanii s-au întors. După un asediu de scurtă durată asupra Ierusalimului, soldaţii au reuşit să spargă zidurile oraşului şi să dezlănţuie urgia asupra locuitorilor. Au măcelărit pe oricine le-a ieşit în cale, iar cadavrele le-au depozitat în grămezi înalte pe Muntele Templului. Pe străzile pietruite curgeau râuri de sânge. După încheierea masacrului, soldaţii au incendiat Templul. Focul s-a răspândit mai departe de Muntele Templului, înghiţind câmpiile Ierusalimului, fermele şi livezile de măslini. Totul a ars. Iosephus notează că efectele au fost atât de devastatoare, încât nu mai rămăsese nicio dovadă că oraşul fusese la un moment dat locuit. Zeci de mii de evrei au fost omorâţi, iar restul au fost scoşi din oraş în lanţuri.

Trauma spirituală suferită de evrei în urma acestui eveniment catastrofal este greu de imaginat. Exilaţi de pe pământul promis de către Dumnezeu, obligaţi să trăiască precum proscrişii printre păgânii Imperiului Roman, rabinii din secolul al II-lea au început în timp să separe iudaismul de radicalul naţionalism mesianic care stătuse la baza războiului cu Roma. Tora a înlocuit Templul în cadrul vieţii evreieşti şi astfel a început să se contureze iudaismul rabinic.

De partea cealaltă, creştinii au simţit nevoia să se dezică de zelul revoluţionar care a dus la prăbuşirea Ierusalimului, nu numai pentru că permitea bisericii să se distanţeze de furia răzbunătoare a Romei, ci şi pentru că, odată ce religia iudaică devenise proscrisă, tot evanghelismul

bisericii se îndrepta acum către romani. Astfel a început un lung proces de transformare a lui Isus dintr-un revoluţionar evreu naţionalist într-un paşnic lider spiritual, fără niciun interes faţă de orânduirile pământene. Acesta era un Isus pe care romanii îl puteau accepta, ceea ce vor şi face în cele din urmă, trei sute de ani mai târziu, când împăratul roman Flavius Teodosius (d. 395 e.n.) a decretat mişcarea predicatorului evreu călător ca religie oficial recunoscută, dând practic naştere creştinismului ortodox.

Această carte este o încercare de a-l redescoperi, atât cât este posibil, pe Isus ca personaj istoric, Isus, cel *de dinaintea* creştinismului: revoluţionarul evreu implicat în tumultul politic, care a străbătut provincia Galileea în urmă cu două mii de ani, pentru a strânge adepţi în cadrul unei mişcări ce avea ca scop întemeierea „Împărăţiei Cerurilor", dar a cărui misiune a eşuat după ce, în urma unei intrări provocatoare în Ierusalim şi a unui atac îndrăzneţ asupra Templului, a fost arestat şi executat de către romani pentru instigare la revoltă. De asemenea, cartea de faţă analizează felul în care discipolii săi au reinterpretat nu numai misiunea şi identitatea lui Isus, ci însăşi natura şi definiţia mântuitorului iudaic în urma eşecului acestuia de a instaura domnia lui Dumnezeu pe Pământ.

Mulţi erudiţi consideră că un asemenea efort este inutil, Isus ca personaj istoric fiind irevocabil pierdut şi orice informaţie în plus imposibil de recuperat. Zilele „căutării lui Isus ca personaj istoric", când cercetătorii declarau încrezători că ştiinţa modernă şi documentarea asiduă ne vor ajuta să descoperim adevărata lui identitate, au apus de mult. În concepţia acestor cercetători, *adevăratul* Isus nu mai contează şi n-ar trebui să ne concentrăm decât asupra singurului Isus accesibil nouă: Isus Hristos.

Într-adevăr, a scrie o biografie a lui Isus din Nazaret nu este totuna cu a scrie o biografie a lui Napoleon Bonaparte. Seamănă mai degrabă cu un puzzle uriaş din care nu există decât câteva piese; pentru a completa restul, trebuie să te bazezi pe anumite informaţii cu privire la felul în care ar trebui să arate imaginea completă. Marelui teolog creştin Rudolf Bultmann îi plăcea să spună că, în definitiv, adevărata căutare a lui Isus este un demers interior. Cercetătorii au tendinţa de a-l vedea pe Isus aşa cum vor ei. Adesea se văd pe ei înşişi — propria lor reflexie — în imaginea lui Isus pe care au construit-o.

Şi totuşi, acele informaţii pe care ne bazăm ar putea fi suficiente pentru a ne pune propriile presupuneri despre Isus din Nazaret sub semnul întrebării. Trecând evangheliile prin filtrul analizei istorice, putem elibera scripturile de înfloriturile teologice şi literare, formând astfel o imagine mult mai plauzibilă a omului care a fost Isus. Dacă ne propunem să-l plasăm pe Isus în cadrul contextului politic, social şi religios al epocii în care a trăit — o epocă marcată de focul mocnit al unei revolte împotriva Romei care va transforma pentru totdeauna credinţa şi ritul iudaic —, atunci am putea spune că biografia lui se scrie singură.

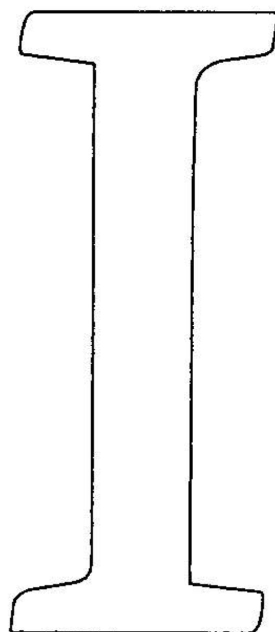
Isus, aşa cum îl vom descoperi în urma acestui proces, s-ar putea să fie diferit de aşteptările noastre; şi în mod clar nu va fi acel Isus pe care l-ar recunoaşte majoritatea creştinilor moderni. Dar, în definitiv, este singurul Isus accesibil din punct de vedere istoric.

Orice altceva este o chestiune de credinţă.

Tabel cronologic

164 î.e.n.	Revolta Macabeilor
140 î.e.n.	Fondarea Dinastiei Haşmoneilor
63 î.e.n.	Pompei cel Mare [*Pompeius Magnus*] cucereşte Ierusalimul
37 î.e.n.	Irod cel Mare este încoronat ca Rege al Iudeilor
4 î.e.n.	Moare Irod cel Mare
4 î.e.n.	Revolta lui Iuda Galileanul
4 î.e.n.–6 e.n.	Se naşte Isus din Nazaret
6 e.n.	Iudeea devine oficial provincie romană
10 e.n.	Sepphoris devine prima cetate de scaun a lui Irod Antipa
18 e.n.	Iosif Caiafa este desemnat Mare Arhiereu
20 e.n.	Tiberias devine a doua cetate de scaun a lui Irod Antipa
26 e.n.	Pontius Pilat devine guvernator (prefect) al Ierusalimului
26–28 e.n.	Începe misionariatul lui Ioan Botezătorul
28–30 e.n.	Începe misionariatul lui Isus din Nazaret
30–33 e.n.	Moartea lui Isus din Nazaret
36 e.n.	Revolta Samariteanului
37 e.n.	Convertirea lui Saul din Tars (Pavel)
44 e.n.	Revolta lui Theudas
46 e.n.	Revolta lui Iacov şi Simon, fiii lui Iuda Galileanul
48 e.n.	Pavel scrie prima epistolă către Tesaloniceni
56 e.n.	Asasinarea Marelui Arhiereu Ionatan

Pavel scrie prima epistolă către Romani
Revolta egiptenilor
Moartea lui Iacov, fratele lui Isus
Moartea lui Pavel şi a Apostolului Petru la Roma.
Marea Revoltă a Evreilor
Distrugerea Templului din Ierusalim
Este scrisă Evanghelia după Marcu
Romanii cuceresc Masada
Este scrisă epistola lui Iacov
Sunt scrise Evangheliile după Matei şi Luca
Iosephus scrie *Antichităţi iudaice*
ı. Este scrisă Evanghelia după Ioan
Răscoala lui Simon, fiul lui Kochba
Sunt compuse lucrările *Pseudo-Clementine*
Împăratul Constantin emite edictul de la Milano
Conciliul de la Niceea
Conciliul de la Hippo Regius



Trezeşte-te, trezeşte-te!
Îmbracă-te în podoaba ta, Sioane!
Pune-ţi hainele de sărbătoare, Ierusalime, cetate sfântă!
Căci nu va mai intra în tine niciun om netăiat împrejur sau necurat.
Scutură-ţi ţărâna de pe tine, scoală-te şi şezi în capul oaselor, Ierusalime!
Dezleagă-ţi legăturile de la gât, fiică, roabă a Sionului!

Isaia 52:1–2

PROLOG

Un altfel de sacrificiu

Războiul cu Roma nu a început prin ciocnirea de săbii, ci cu o lovitură de pumnal scos de sub haina unui asasin.

Sezonul festivalurilor, la Ierusalim, este o perioadă în care evreii răspândiți pe tot cuprinsul bazinului mediteraneean se adună în orașul sfânt pentru a aduce ofrande frumos mirositoare lui Dumnezeu. În vechiul cult evreiesc, există o serie de sărbători și ritualuri ce nu pot fi îndeplinite decât în interiorul Templului din Ierusalim, în prezența marelui preot, care în timpul zilelor sacre cele mai importante — cum ar fi Paștele, Rusaliile, Sucot, festivalul secerișului — își oprește sume importante de bani pe lângă comisionul sănătos, numit *tithe*, pe care-l percepe pentru osteneala sa. Și ce mai osteneală! În asemenea zile, populația orașului poate ajunge la peste un milion de oameni. Sunt mobilizați toți portăreii și preoții de rang inferior pentru a strecura mulțimea de pelerini prin Porțile Hulda ale zidului sudic al Templului și a-i mâna, prin galeriile întunecate și cavernoase de sub piața Templului, până la rândul dublu de scări care duce spre piața publică și târgul cunoscute drept Curtea Neamurilor.

Templul din Ierusalim este o construcție de formă dreptunghiulară, măsurând aproximativ cinci sute de metri lungime pe o lățime de trei sute, ridicată pe Muntele Moria, în extremitatea estică a orașului.

Zidurile sale exterioare sunt brăzdate de porticuri acoperite, ale căror acoperișuri de lespezi sunt susținute pe

rânduri de coloane din marmură albă strălucitoare, ca să protejeze mulțimea de soarele nemilos. Pe flancul sudic al Templului se află galeria cea mai mare și mai bogat ornată — Galeria Regală —, o sală de adunare asemănătoare cu o bazilică, înaltă de două etaje și construită, conform obiceiului, în stil roman. Acesta este sediul administrativ al Sanhedrinului, tribunalul suprem și cea mai înaltă autoritate religioasă a statului evreu. Este, de asemenea, locul în care se adună numeroși comercianți și speculanți valutari soioși, pentru a aborda pe oricine urcă scările subterane către piața luminată de soare.

Speculanții joacă un rol vital în Templu. Contra unui comision, vor primi orice monedă străină și o vor schimba în shekelul evreiesc, singura monedă recunoscută în Templu de către autorități. Speculanții sunt și cei care percep taxa de o jumătate de shekel pe care toți bărbații trebuie să o plătească la intrare pentru a menține fastul și spectacolul prezent peste tot în jur: munții de tămâie aprinsă și jertfele continue, libațiile cu vin și ofrandele din fructe, corul de leviți care cântă psalmi fără încetare, acompaniați de orchestra de lire și chimvale. Cineva trebuie să plătească pentru toate aceste necesități. Cineva trebuie să suporte costul jertfelor arse care îl mulțumesc atât de mult pe Dumnezeu.

Cu noua monedă în mână, suntem acum liberi să cercetăm cuștile aliniate de-a lungul zidurilor de unde se pot cumpăra jertfele: un porumbel, o oaie — depinde doar de adâncimea pungii sau de gravitatea păcatului. Dacă acesta depășește bugetul, nu trebuie să disperați. Speculanții vor fi mai mult decât încântați să ofere creditul necesar pentru a mări jertfa. Există un cod de legi foarte strict privind animalele care pot fi cumpărate pentru o

asemenea ocazie. Ele trebuie să fie fără cusur. Trebuie să fie domestice şi nu sălbatice. În acelaşi timp, nu pot fi animale de povară. Fie că sunt boi, tauri, berbeci sau oi, trebuie să fi fost crescute special pentru asta. Nu sunt ieftine. De ce să fie? Jertfirea lor este principalul scop al Templului. Este însuşi motivul pentru care Templul există. Cântecele, rugăciunile, predicile — toate obiceiurile care au luat naştere aici sunt subordonate acestui ritual esenţial. Libaţia cu sânge nu numai că spală păcatele, dar şi curăţă pământul, îl hrăneşte, reînnoindu-l şi vitalizându-l, protejându-ne pe toţi de secetă, foamete sau alte catastrofe. Ciclul vieţii şi al morţii, pe care Dumnezeu l-a hotărât în omniscienţa Sa, depinde întru totul de sacrificiul nostru. Iar pentru asta, nicio sumă nu este prea mare.

Aşa că, procuraţi-vă o jertfă cât mai bună şi transmiteţi-o mai departe unuia dintre numeroşii preoţi în robe albe care se plimbă prin piaţa Templului. Ei sunt descendenţii lui Aaron, fratele lui Moise, şi sunt însărcinaţi cu organizarea ritualurilor zilnice: arderea tămâii, aprinderea lămpilor, sunatul goarnelor şi, bineînţeles, sacrificarea ofrandelor. Preoţia este o funcţie ereditară, însă Templul nu duce lipsă de preoţi, mai ales în timpul sezonului sărbătorilor, când aceştia sosesc în număr mare şi de la mari distanţe pentru a asista la festivităţi. Se înghesuie în Templu în ture de douăzeci şi patru de ore, pentru a se asigura că flăcările sacrificiilor ard zi şi noapte.

Templul este construit sub forma unor curţi concentrice şi etajate, cu cât mai sus, cu atât mai înguste şi mai restrictive. Curtea aflată cea mai în afară, numită Curtea Neamurilor [*hel*], de unde îţi poţi cumpăra sacrificiul, este o piaţă întinsă, deschisă oricui, indiferent de rasă ori religie. Dacă eşti evreu şi nu suferi de o boală fizică (accesul

leproşilor sau al paraliticilor este interzis), şi ai fost deja purificat printr-o baie rituală, îl poţi urma pe preotul care ţi-a luat în primire jertfa şi, trecând de un grilaj de piatră, poţi intra în următoarea curte, Curtea Femeilor [*ezrat naşim*] (o inscripţie de pe zid îi avertizează pe ceilalţi să nu se aventureze mai departe de curtea exterioară, sau vor fi pedepsiţi cu moartea). Aici se află lemnele şi uleiurile pentru jertfe. De asemenea, este punctul dincolo de care femeilor evreice le este interzis să avanseze în Templu. Bărbaţii evrei pot continua traseul urcând pe nişte scări semicirculare şi trecând pe sub Poarta Nicanor, în Curtea Evreilor [*ezrat Israel*].

Acesta este locul în care vei fi cel mai aproape de Dumnezeu. Duhoarea carnagiului este imposibil de ignorat. Intră în piele şi în păr ca o povară otrăvitoare de care vei scăpa cu greu. Preoţii ard tămâie pentru a alunga duhoarea şi boala, dar amestecul de mirt, scorţişoară, şofran şi tămâie nu poate masca mirosul pestilenţial al măcelului. Cu toate astea, e important să rămâi acolo şi să îţi vezi ofranda sacrificată în cealaltă curte — cea a Preoţilor [*ezrat cohanim*]. Intrarea în acest spaţiu le este permisă doar preoţilor şi oficialilor Templului, deoarece aici se află altarul Templului: un piedestal cu patru picioare din lemn şi bronz, lung de doi metri şi jumătate şi la fel de lat, care emană nori negri şi groşi de fum.

Preotul duce jertfa într-un colţ şi o spală într-un bazin, după care, rostind o rugăciune scurtă, taie gâtul animalului. Un asistent colectează sângele într-un vas pentru a stropi cele patru colţuri ale altarului, în timp ce preotul eviscerează şi dezmembrează cadavrul. Pielea animalului îi va rămâne lui; va scoate un preţ bun în piaţă. Măruntaiele şi zgârciurile sunt scoase şi urcate pe o rampă până la altar, unde sunt

aşezate direct pe focul etern. Carnea animalului se îndepărtează cu grijă şi e pusă deoparte, pentru festinul preoţilor de după ceremonie.

Întreaga liturghie se desfăşoară în faţa celei mai tainice curţi din interiorul Templului — Sfânta Sfintelor; un sanctuar placat cu aur, amplasat în inima complexului Templului. Sanctuarul este cel mai înalt punct din Ierusalim. Uşile lui sunt acoperite cu tapiţerii mov şi stacojii, pe care este brodată roata zodiacului şi panorama raiului. Aici se află întreaga glorie a Domnului, în formă fizică. Este punctul de întâlnire dintre tărâmul pământean şi cel ceresc; centrul creaţiei. Chivotul Legilor, conţinând cele Zece Porunci, s-a aflat la un moment dat aici, dar s-a pierdut cu mult timp în urmă. Acum, Sanctuarul e gol. Este un spaţiu vast care funcţionează ca o cale de acces pentru prezenţa divină, canalizându-i spiritul din Cer şi răspândindu-l în valuri concentrice prin toate încăperile Templului, prin Curtea Preoţilor şi Curtea Evreilor, Curtea Femeilor şi Curtea Neamurilor, apoi mai departe, traversând zidurile cu pridvor şi coborând pe străzile Ierusalimului, pentru a se răspândi în restul Iudeei, până la Samaria, Idumeea, Pereea şi Galileea şi mai departe, prin Imperiul Roman şi către restul lumii, către toţi oamenii şi toate naţiile — evrei şi ne-evrei. Puterea Lui Dumnezeu, spiritul Creaţiei, avea o singură origine: Sfânta Sfintelor, sanctuarul din interiorul Templului de la Ierusalim, oraşul sacru.

Intrarea în Sanctuar nu-i e permisă decât arhiereului, care în anul 56 e.n. este un tânăr pe nume Ionatan, fiul lui Ana. Asemenea multora dintre precursorii săi, Ionatan şi-a cumpărat postul direct de la Roma, fără îndoială costându-l o mică avere. Funcţia de arhiereu este una foarte profitabilă, rezervată doar câtorva familii nobiliare care îşi transmit

postul de-a lungul generațiilor ca pe o moştenire (preoții de rang inferior provin de obicei din familii mai modeste).

Rolul Templului în societatea iudaică nu poate fi subestimat. Templul serveşte drept calendar şi ceas pentru evrei; ritualurile lui marchează ciclurile anului şi toți locuitorii Ierusalimului îşi ordonează activitățile zilnice în funcție de el. Este centrul comerțului pentru întreaga Iudee, şi este principala instituție financiară şi cea mai mare bancă. Templul este în egală măsură casa Dumnezeului evreilor, cât şi a aspirațiilor lor naționaliste. Înăuntrul său, pe lângă scrierile sacre şi legile cultului evreiesc, se află şi arhiva documentelor legale, a însemnărilor istorice şi a arborilor genealogici ai statului evreu.

Spre deosebire de vecinii păgâni, evreii nu au o multitudine de temple împrăştiate prin țară. Nu există decât un singur centru de cult, o singură sursă a prezenței divine, un singur loc în care un evreu poate să comunice cu Dumnezeul său. Iudeea este, în cel mai strict sens al cuvântului, un templu-stat. Termenul de „teocrație" a fost creat tocmai pentru a descrie Ierusalimul. „Unii oameni le-au încredințat întreaga putere politică monarhilor", scria istoricul evreu Flavius Iosephus în a doua jumătate a secolului I, „alții, oligarhilor, iar alții, maselor [demokratia]. Legiuitorul nostru [Dumnezeu], însă, nu a fost atras de niciuna dintre aceste forme de guvernământ, alcătuindu-şi constituția sub o formă ce poate fi numită — dacă-mi permiteți o expresie forțată — «teocrație» [*theokratia*], care plasa toată autoritatea şi suzeranitatea în mâinile Domnului."

Imaginați-vă Templul ca pe un stat feudal, angajând mii de preoți, cântăreți, gardieni, servitori, deținând în acelaşi timp întinderi vaste de pământ fertil, muncit de către sclavii templului pentru beneficiul arhiereului. Să

adăugăm profitul obținut din taxa Templului și fluxul continuu de ofrande și cadouri din partea vizitatorilor și a pelerinilor — ca să nu mai vorbim de sumele uriașe care trec prin mâinile comercianților și speculanților, din care Templul își oprește o parte — și înțelegem mai bine de ce atât de mulți evrei privesc nobilimea preoțească și mai ales pe arhiereu ca pe o bandă de avari „ahtiați după lux", ca să-l cităm pe Iosephus.

Să ni-l imaginăm pe arhiereul Ionatan stând în dreptul altarului, cu tămâie arzând mocnit în palmele sale, și e ușor să ne dăm seama de unde provine animozitatea față de el. Până și hainele sale preoțești, moștenite de la predecesorii săi bogați, stau dovadă pentru opulența arhiereului. Roba lungă, fără mâneci, vopsită violet (culoarea regilor) și ornată cu ciucuri drăgălași și clopoței de aur cusuți la tiv; pieptarul robust, bătut cu douăsprezece pietre prețioase, câte una pentru fiecare trib al Israelului; turbanul imaculat care stă pe capul lui ca o coroană, acoperit în partea din față de o placă de aur pe care e gravat numele imposibil de pronunțat al lui Dumnezeu; *urim*-ul și *thummim*-ul, un fel de zaruri sacre făcute din lemn și os pe care arhiereul le cară la piept într-un săculeț și prin care le relevă celorlalți voia Domnului. Scopul acestor simboluri ostentative este să reprezinte legătura exclusivă dintre arhiereu și Dumnezeu. Ele sunt cele care îl fac special și îl diferențiază de orice alt evreu din lume.

Acesta este motivul pentru care arhiereul este singurul care poate intra în Sanctuar — și asta într-o singură zi pe an, Yom Kippur, Ziua Ispășirii, când toate păcatele Israelului sunt spălate. În ziua aceasta, arhiereul intră în contact cu Dumnezeu pentru întreaga națiune. Dacă el este demn de binecuvântarea Domnului, păcatele Israelului vor

fi iertate. În caz contrar, va fi lovit de furia lui Dumnezeu, iar corpul său va fi tras afară de frânghia pe care o are legată în jurul brâului, fără ca nimeni altcineva să pângărească Sanctuarul.

Bineînțeles, arhiereul va muri într-adevăr în această zi, însă nu trăsnit de Dumnezeu, din câte se pare.

După ce efectuează binecuvântarea și se cântă *shema* până la capăt, („Îndură-te de Israel, o, Doamne..."), arhiereul Ionatan se îndepărtează de altar și coboară rampa spre curțile exterioare ale Templului. În clipa în care ajunge în Curtea Neamurilor, este asaltat de mulțimea exaltată a credincioșilor. Gărzile Templului formează o barieră de puritate în jurul lui, protejându-l de mâinile contaminate ale masei de oameni. Cu toate astea, asasinul îl detectează cu ușurință. Nici măcar nu este nevoie să se orienteze după strălucirea nestematelor încastrate în hainele sale. Trebuie doar să urmeze zdrăngănitul clopoțeilor care atârnă de tivul robei. Melodia lor atipică este semnul cel mai clar că arhiereul se apropie.

Asasinul își face loc prin mulțime, ajungând destul de aproape de Ionatan pentru a întinde spre el o mână invizibilă și a-i apuca hainele sacre. Reușește să-l tragă dintre gărzile Templului și să-l țintuiască locului pentru o clipă, destul cât să scoată un pumnal cu lamă scurtă și să-i spintece gâtul. Un altfel de sacrificiu.

Înainte ca sângele arhiereului să se scurgă pe podeaua Templului, înainte ca gărzile să reacționeze la ritmul fracturat al mersului său, înainte ca oricine din curte să-și dea seama ce s-a întâmplat, asasinul se pierde în mulțime.

Nu ar fi de mirare, dacă tocmai el ar fi primul care strigă: „Crimă!"

Capitolul 1

O gaură într-un colț

Cine l-a ucis pe Ionatan, fiul lui Ana în timp ce cobora de pe Muntele Templului în anul 56 e.n.? Fără îndoială, erau destui în Ierusalim care și-ar fi dorit să-l ucidă pe clericul avar, și poate și mai mulți cei cărora le-ar fi plăcut să stârpească tagma preoțească în întregime. Ceea ce nu trebuie să uităm, atunci când vorbim despre Palestina secolului I e.n., este că acest teritoriu — acest teritoriu venerat, din care spiritul Domnului se împrăștia în restul lumii — se afla sub ocupație străină. Legiuni romane campau peste tot în Iudeea. Aproape șase sute de soldați romani locuiau chiar pe Muntele Templului, între zidurile înalte de piatră ale Cetății Antonia, care întărea colțul de nord-vest al zidului Templului. Centurionul impur care se plimbă prin Curtea Neamurilor cu mantia sa roșie și platoșa lustruită, ținând o mână proptită pe mânerul sabiei, amintea fără subtilitate despre cine stăpânea, de fapt, lăcașul sacru.

Dominația romană a Ierusalimului a început în anul 63 î.e.n., când Pompei cel Mare, strategul Romei, a mărșăluit în oraș împreună cu legiunile sale și a asediat Templul. Când acest lucru s-a întâmplat, Ierusalimul trecuse de mult de zenitul său econonomic și cultural. Așezământul canaanit pe care Regele David l-a reintrodus în regatul lui, orașul pe care i l-a lăsat moștenire lui Solomon, fiul său îndărătnic, cel ce a construit primul Templu închinat lui Dumnezeu — prădat și distrus de babilonieni în anul 586 î.e.n. — orașul care a servit drept capitală politică,

religioasă şi economică a statului evreu timp de o mie de ani, era cunoscut, în momentul venirii lui Pompei, mai puțin pentru frumusețea şi grandoarea sa şi mai degrabă pentru fervoarea religioasă a populației sale greu de stăpânit.

Ierusalimul, situat pe platoul sudic al munților sălbatici ai Iudeei, între cele două vârfuri, cel al Muntelui Scopus şi cel al Muntelui Măslinilor, mărginit la est de valea râului Chedron şi la sud de valea abruptă şi neprimitoare a Gehennei, găzduia, la momentul invaziei romane, aproape o sută de mii de locuitori. Pentru romani, era un punct lipsit de importanță pe harta imperială; un oraş pe care marele orator Cicero îl disprețuia, numindu-l „o gaură într-un colț". Dar, pentru evrei, acesta era centrul universului şi axa lumii. Nu exista oraş mai unic, mai sfânt şi mai venerabil decât Ierusalimul. Podgoriile violet ale căror vii răsucite se întind pe câmpiile plate, câmpurile cultivate cu grijă şi livezile înverzite, pline de curmali, ferigi şi măslini, iazurile verzi în care papirusul pluteşte leneş de-a lungul râului Iordan — evreii nu numai că iubeau şi cunoşteau fiecare colț al acestui pământ sacru, ci şi-l atribuiseră în întregime. Absolut totul, de la stânele din Galileea la dealurile joase din Samaria şi ținuturile îndepărtate ale Idumeei, unde Biblia spune că au existat odată oraşele blestemate Sodoma şi Gomora, le-a fost oferit evreilor de către Dumnezeu,chiar dacă acum evreii nu mai stăpâneau nimic, nici măcar Ierusalimul, unde adevăratul Dumnezeu era divinizat. Oraşul pe care Domnul îl răsfățase cu glorie şi splendoare, plasându-l, după cum spune profetul Iezechiel (5:5) în „centrul neamurilor" — tronul etern al Împărăției lui Dumnezeu pe Pământ — era, la începutul secolului I e.n., o provincie minoră şi, în plus, cu probleme, în colțul îndepărtat al Imperiului Roman.

Nu era prima oară când Ierusalimul se afla sub ocupație. În ciuda statutului special pe care îl avea în inimile evreilor, adevărul este că Ierusalimul nu era altceva decât un capriciu pentru nenumărații regi și împărați care au prădat și jefuit pe rând orașul sfânt în timp ce își urmau ambiții mult mai grandioase. În anul 586 î.e.n., babilonienii — stăpânii Mesopotamiei — au descins în Iudeea, distrugând Ierusalimul și Templul lui până în temelii. Babilonienii au fost cuceriți de perși, care le-au permis evreilor să se întoarcă în orașul lor și să-și reconstruiască templul, nu pentru că i-ar fi admirat pe evrei sau le-ar fi respectat religia, ci pentru că, în ochii lor, Ierusalimul era un petic nesemnificativ de pământ în cadrul unui imperiu care cuprindea toată Asia Centrală (deși profetul Isaia îi va mulțumi regelui persan Cyrus și îl va numi mesia).

Imperiul Persan și, automat, Ierusalimul, au fost cucerite de armatele lui Alexandru cel Mare — și, astfel, locuitorii Ierusalimului vor intra în contact cu idealurile și cultura elenistică, aduse de către descendenții lui Alexandru. În 323 î.e.n., odată cu moartea prematură a lui Alexandru, Ierusalimul i-a fost oferit ca pradă de război dinastiei Ptolemeilor, care, pentru o scurtă perioadă, îl vor conduce din îndepărtatul Egipt. În 198 î.e.n., orașul a fost smuls de sub controlul Ptolemeilor de către regele seleucid Antioh [*Antiochos*] cel Mare, al cărui fiu, Antioh Epifanes, se considera întruchiparea lui Dumnezeu pe Pământ și se străduia să încheie o dată pentru totdeauna divinizarea zeității evreiești din Ierusalim. Evreii, însă, au răspuns acestei blasfemii, lansând un adevărat război de gherilă, condus de fiii lui Matatia Hașmoneul — Macabeii — care au eliberat orașul sfânt din mâinile seleucizilor în 164 î.e.n.,

reuşind pentru prima dată în patru sute de ani să restaureze hegemonia iudaică asupra Iudeei.

În secolul care a urmat, Haşmoneii au guvernat pământul lui Dumnezeu cu o mână de fier. Erau regi şi clerici în acelaşi timp, fiecare suveran purtând atât titlul de Rege al Iudeilor, cât şi pe cel de Arhiereu al Templului. Însă atunci când războiul civil a izbucnit între fraţii Hircan [*Hyrcanos*] şi Aristobul [*Aristobulos*] pentru controlul tronului, ambii fraţi au făcut greşeala să ceară ajutorul Romei. Pompei a văzut în apelul lor disperat o ocazie perfectă să cucerească el însuşi Ierusalimul, încheind astfel scurta perioadă de guvernare evreiască a oraşului sfânt. În 63 î.e.n., Iudeea devine protectorat roman, iar evreii ajung din nou un popor supus.

Autoritatea romană, venind după un secol de independenţă, nu a fost bine primită de către evrei. Dinastia Haşmoneilor fusese desfiinţată, dar Pompei i-a permis lui Hircan să-şi menţină poziţia de arhiereu. Acest lucru i-a nemulţumit pe susţinătorii lui Aristobul, care au lansat o serie de revolte pe care romanii le-au înăbuşit cu bestialitatea lor specifică — arzând oraşe, masacrând rebelii şi înrobind populaţia. Între timp, prăpastia dintre locuitorii flămânzi şi îngropaţi în datorii din zona rurală şi clasa provincială înstărită care conducea Ierusalimul a crescut şi mai mult. Asocierea cu aristocraţiile locale ale fiecărui teritoriu ocupat era o politică obişnuită a Imperiului Roman, făcându-le să devină dependente de puterea şi averea oferită de uzurpatori. Aliniindu-şi interesele cu cele ale clasei conducătoare, Roma se asigura că liderii locali vor susţine în continuare sistemul imperial. Bineînţeles, în Ierusalim această clasă era reprezentată în general de preoţime, mai exact de cele câteva familii de preoţi care

întreţineau cultul Templului şi care, ca rezultat, fuseseră însărcinate de Roma să colecteze taxele şi dările şi să menţină ordinea în rândul populaţiei tot mai agitate — datorii pentru care erau recompensate regeşte.

Fluiditatea dintre puterea politică şi cea religioasă, existentă în Ierusalim, a determinat Roma să acorde mai multă atenţie cultului evreiesc şi mai ales arhiereului. Ca autoritate supremă a Sanhedrinului şi „lider al naţiunii", arhiereul era o figură de renume atât politic, cât şi religios, având drept de decizie în toate problemele religioase, exercitând voinţa Domnului şi putând chiar să facă arestări, deşi doar în vecinătatea Templului. Dacă romanii voiau să-i controleze pe evrei, trebuiau să controleze Templul. Iar dacă voiau să controleze Templul, trebuiau să-l controleze pe arhiereu, motiv pentru care, la scurt timp după ce a preluat controlul Iudeii, Roma şi-a asumat singură autoritatea de a numi şi mazili (direct sau indirect) arhiereul, transformându-l practic într-un funcţionar roman. Mai mult decât atât, Roma a preluat custodia sacrelor veşminte preoţeşti, predându-le doar cu ocazia festivităţilor şi sărbătorilor sfinte, şi apoi confiscându-le imediat după încheierea ceremoniei.

Cu toate acestea, evreii se aflau într-o poziţie mai avantajoasă decât alte popoare supuse romanilor. Romanii, în mare parte, tolerau cultul iudaic şi permiteau desfăşurarea ritualurilor şi jertfirilor, fără să intervină. Evreilor nici nu li se impunea să-l venereze pe împăratul roman, spre deosebire de alte comunităţi religioase aflate sub stăpânire romană. Singura pretenţie a Romei fusese sacrificarea de două ori pe zi a unui taur şi a doi miei în cinstea împăratului şi a sănătăţii sale. Continuă să faci jertfele, preia taxele şi

dările, respectă legile provinciale, şi Roma te va lăsa în pace, cu tot cu Dumnezeul şi Templul tău.

Romanii erau, să nu uităm, destul de cunoscători într-ale credinţelor religioase şi într-ale practicilor popoarelor ocupate. Majorităţii teritoriilor cucerite le fusese permis să-şi păstreze templele nealterate. Zeităţile rivale nu erau interzise, ba dimpotrivă, erau adesea asimilate în religia romană (de exemplu, asocierea zeului canaanit Baal cu zeul roman Saturn). În unele cazuri, printr-o practică numită *evocatio,* romanii intrau în posesia unui templu inamic — cucerindu-l astfel şi pe zeul dinăuntru, cele două noţiuni fiind intrinseci în lumea antică. Zeul, atunci, urma să fie transferat în Roma, unde era acoperit cu bogăţii şi sacrificii generoase. Prin asemenea demonstraţii, romanii încercau să transmită un mesaj clar că ostilităţile nu sunt îndreptate către zeu, ci către luptătorii lui; zeul va fi onorat în continuare la Roma, dacă enoriaşii săi vor accepta să depună armele şi să se lase absorbiţi de imperiu.

Deja destul de toleranţi faţă de culturile străine, romanii erau cu atât mai permisivi faţă de evrei şi credinţa lor în Dumnezeul Unic, Cicero denumind monoteismul iudaic „o superstiţie barbară". Chiar dacă nu înţelegeau cultul iudaic, cu ceremoniile sale bizare şi obsesia exagerată pentru purificarea simbolică — „Evreii consideră profan tot ceea ce noi considerăm sacru", scria Tacitus, „permiţând în acelaşi timp tot ceea ce detestăm" — romanii făceau toate demersurile pentru a-l tolera.

Dar ceea ce îi intriga cel mai tare pe romani în legătură cu evreii nu erau ritualurile lor atipice sau devotamentul strict faţă de legi, ci mai degrabă ceea ce romanii considerau a fi un inexplicabil complex de superioritate. Faptul că un trib semit dintr-un colţ îndepărtat al marelui Imperiu

Roman pretinde, şi mai ales primeşte, un tratament special din partea împăratului era pentru mulţi romani ceva de neînţeles. Cum îndrăzneau să creadă că zeul lor era singurul zeu din univers? Cum îndrăzneau să nu se amestece cu alte popoare? Cine se credeau aceşti barbari înapoiaţi şi superstiţioşi? Filosoful stoic Seneca nu era singurul membru al elitei romane care să se întrebe cum se ajunsese ca în Ierusalim „învinşii să facă legea pentru învingători".

Pentru evrei însă, acest sentiment de excepţionalitate nu provenea din aroganţă sau trufie. Era o poruncă directă a unui Dumnezeu gelos care nu tolera prezenţa străină pe teritoriul rezervat poporului ales. De aceea, atunci când evreii s-au stabilit aici pentru prima dată, în urmă cu o mie de ani, Dumnezeu le-a poruncit să masacreze orice bărbat, femeie sau copil vor întâlni în cale, să ucidă toţi taurii, caprele şi oile şi să ardă toate fermele, toate ogoarele, toate podgoriile şi toate vietăţile, fără excepţie, pentru a se asigura că acest pământ le va aparţine numai celor care i se închină acestui Dumnezeu şi niciunui altuia.

„Dar în cetăţile popoarelor acestora", le-a spus Dumnezeu evreilor, „a căror ţară ţi-o dă ca moştenire Domnul Dumnezeul tău, să nu laşi cu viaţă nimic care suflă. Ci să nimiceşti cu desăvârşire popoarele acelea, pe hetiţi, pe amoriţi, pe canaaniţi, pe fereziţi, pe heviţi şi iebusiţi, cum ţi-a poruncit Domnul Dumnezeul tău, ca să nu vă înveţe să faceţi după toate urâciunile pe care le fac ele pentru dumnezeii lor, şi să păcătuiţi astfel împotriva Domnului Dumnezeului vostru" (Deuteronomul 20:17–18).

Conform Bibliei, armatele evreieşti au „nimicit tot ce avea suflare" în oraşele Libnah, Lachish, Eglon, Hebron şi Debir, din zona deluroasă şi în Negeb, la şes, şi s-au asigurat că foştii locuitori fuseseră masacraţi până la ultimul, „aşa

cum spusese lui Ioşua Domnul" (Ioşua 10:28–42) înainte ca evreii să se poată stabili acolo.

Şi totuşi, o mie de ani mai târziu, acelaşi trib care vărsase atâta sânge ca să curețe Pământul Făgăduinței de elementele străine pentru a-l putea stăpâni în numele Dumnezeului său, se afla acum cotropit de o putere imperială păgână şi era forțat să împartă oraşul sfânt cu gali, hispanici, romani, greci şi sirieni — cu toții străini, cu toţii păgâni — şi era obligat prin lege ca, în Templul Domnului, să aducă jertfe unui idol roman care trăia la o mie de kilometri depărtare.

Cum ar fi reacționat eroii vremurilor apuse la o asemenea umilire? Ce le-ar fi făcut Ioşua, Aaron, Fineas sau Samuel necredincioşilor care profanaseră pământul pus deoparte de către Dumnezeu poporului Său ales?

Ar fi îngrăşat solul cu sânge. Le-ar fi spart capetele păgânilor şi procleților, le-ar fi ars idolii şi le-ar fi masacrat soțiile şi copiii. I-ar fi măcelărit pe idolatri şi şi-ar fi spălat picioarele în sângele lor, aşa cum poruncise Dumnezeu. L-ar fi invocat pe Dumnezeul evreiesc să coboare din ceruri în carul său de război şi să calce popoarele păcătoase, făcând munții să se cutremure de furia lui.

Cât despre arhiereu? Mizerabilul care a trădat Poporul Ales pentru banii Romei şi dreptul de a defila în hainele lui strălucitoare? Însăşi existența lui era o insultă adusă Domnului. Era un parazit pe fața pământului. Trebuia să fie extirpat.

Capitolul 2

Regele iudeilor

În anii tumultuoşi care au urmat ocupaţiei Iudeei de către romani, situaţia ţăranilor care semănau şi arau pământul lui Dumnezeu s-a înrăutăţit constant. La Roma, războiul civil dintre Pompei şi fostul său aliat, Iulius Caesar, luase proporţii, în timp ce, în Israel, urmaşii Dinastiei Haşmoneilor continuau să se întreacă în a obţine bunăvoinţa amândurora. Micile ferme ale familiilor, care stătuseră la baza economiei rurale de secole întregi, erau acum înghiţite una câte una de către moşiile întinse administrate de aristocraţiile locale care beneficiau de noile monede romane. Urbanizarea rapidă care a avut loc sub guvernarea romană a dat naştere unui val de migraţie dinspre regiunile rurale spre oraşe. Agricultura care odinioară susţinuse populaţia de la sat fusese acum reorientată către hrănirea centrelor urbane dezvoltate peste noapte, lăsându-i pe ţărani flămânzi şi nevoiaşi. Pe lângă taxele şi zeciuiala pe care trebuia să le achite în continuare, ţărănimea era acum obligată să plătească un tribut costisitor şi Romei. Pentru fermieri, totalul putea ajunge la aproape jumătate din recolta anuală.

În acelaşi timp, secete succesive lăsaseră în urmă câmpuri întregi pârjolite, transformându-i practic pe ţăranii care le lucrau în sclavi. Cei care reuşeau să-şi păstreze terenurile aride adesea nu aveau altă soluţie decât să se împrumute la aristocraţi cu dobânzi exorbitante. Nu conta că legea mozaică interzicea perceperea dobânzilor pentru

împrumuturi; amenzile cu care erau împovărați rău-platnicii aveau practic același efect. În orice caz, aristocrația indigenă se aștepta ca țăranii să nu-și poată achita datoriile; chiar se bizuiau pe asta. Pentru că, dacă împrumutul nu era achitat la timp și în întregime, pământul putea fi confiscat și țăranul rămânea legat de glie, muncind în continuare pământul pentru beneficiul proprietarului.

La doar câțiva ani de la cucerirea Ierusalimului de către romani, o mulțime de țărani rămăseseră fără pământuri și fără nicio soluție pentru a-și hrăni familiile. Mulți au migrat către orașe pentru a găsi de muncă. Însă în Galileea, câțiva fermieri și proprietari dezrădăcinați și-au schimbat plugurile cu săbiile și s-au întors împotriva celor pe care îi considerau responsabili de suferința lor. Din ascunzătorile lor aflate în peșterile și grotele pustiului galileean, acești țărani-războinici au lansat un val de atacuri împotriva aristocrației iudaice și a reprezentanților Republicii Romane. Cutreierând prin toată provincia, aceștia i-au adunat în jurul lor pe cei nemulțumiți, expropriați și oamenii îngropați în datorii. Asemeni unor Robin Hood evrei, îi jefuiau pe bogați și, ocazional, le ofereau prada săracilor. Pentru credincioși, aceste bande țărănești nu erau altceva decât întruchiparea furiei și a suferinței celor săraci. Erau eroi: simboluri ale revoltei împotriva agresiunii romane, reprezentanții justiției divine îndreptate împotriva evreilor trădători. Romanii însă aveau alt cuvânt pentru ei. Îi numeau *lestai* — adică, „bandiți, tâlhari".

„Tâlhar" era un termen general pentru orice rebel sau insurgent care ridica arma împotriva Romei sau a colaboratorilor ei locali. Pentru romani, cuvântul „tâlhar" era sinonim cu „hoț" sau „agitator al gloatei". Dar nu era vorba despre infractori de rând. Tâlharii întruchipau primele

forme a ceea ce avea să devină o mişcare de rezistență naționalistă împotriva ocupației romane. Aceasta poate să fi fost o răscoală țărănească, grupurile de tâlhari provenind din sate sărăcite precum Emmaus, Beth-horon şi Bethleem. Dar mai era ceva. Tâlharii susțineau că reprezintă pedeapsa lui Dumnezeu. Dat fiind că îşi împodobeau liderii cu însemne ale regilor şi ale eroilor biblici, acțiunile lor au devenit un preludiu pentru restaurația împărăției lui Dumnezeu pe Pământ. Tâlharii au profitat de aşteptările de tip apocaliptic atât de răspândite printre evreii palestinieni în urma invaziei romane. Unul dintre tâlharii cei mai temuți, charismaticul Ezechia, s-a autoproclamat mesia, cel promis evreilor că îi va conduce spre glorie.

Titlul de mesia înseamnă „cel uns" şi provine de la practica turnării sau ungerii cu ulei a persoanei desemnate să ocupe o funcție divină: un rege, precum Saul, David sau Solomon; un preot, precum Aaron şi fiii săi, care şi-au dedicat viața Domnului, un profet, precum Isaia sau Elişa, care aveau o relație specială cu Dumnezeu, o apropiere pe care nu o pot cunoaşte decât cei aleşi să fie reprezentanții lui pe Pământ. Principala sarcină a lui mesia, considerat în credința populară descendentul Regelui David, era să reclădească Regatul lui David şi să restabilească Statul lui Israel. Prin urmare, a te numi „mesia" în timpul ocupației romane era echivalent cu a declara război Romei. Într-adevăr, va veni o zi în care aceste bande de țărani furioşi vor forma coloana vertebrală a unei armate apocaliptice al cărei zel revoluționar îi va umili şi alunga pe romani din Ierusalim. În acei primi ani ai ocupației însă, tâlharii erau cel mult o şicană. Cu toate acestea, trebuiau să fie opriți; cineva trebuia să restabilească ordinea în afara oraşelor.

Până la urmă, acel cineva s-a dovedit a fi un abil nobil evreu din Idumeea, pe nume Irod [*Herodes*]. Tatăl lui Irod, Antipater, a avut norocul de a se afla de partea câştigătoare în războiul civil dintre Pompei cel Mare şi Iulius Caesar. Caesar l-a recompensat pe Antipater pentru loialitatea sa, acordându-i cetăţenie romană în anul 48 î.e.n. şi autoritate administrativă în numele Romei peste toată Iudeea. Înaintea morţii sale, câţiva ani mai târziu, Antipater şi-a consolidat poziţia printre evrei, numindu-i pe fiii săi, Fasael şi Irod, guvernatori ai Ierusalimului şi, respectiv, ai Galileei. Deşi trebuie să fi avut doar cincisprezece ani la vremea respectivă, Irod s-a evidenţiat din primul moment ca un conducător eficient şi un suporter înflăcărat al Romei, lansând o campanie sângeroasă împotriva grupurilor de tâlhari. Printre altele, l-a capturat pe Ezechia, liderul mişcării, şi l-a decapitat, înlăturând (pentru moment) ameninţarea tâlharilor.

În timp ce Irod curăţa Galileea de tâlhari, Antigonos, fiul lui Aristobul, care, după invazia romană, îşi pierduse tronul şi funcţia de arhiereu în favoarea fratelui său, Hircan, începuse să agite spiritele din Ierusalim. Cu ajutorul parţilor, duşmani declaraţi ai Romei, Antigonos asediază oraşul sfânt în anul 40 î.e.n., luându-i ostatici pe arhiereul Hircan şi pe Fasael, fratele lui Irod. Hircan este mutilat, devenind astfel inapt, conform legii mozaice, să mai ocupe funcţia de arhiereu, iar Fasael se sinucide în captivitate.

Senatul roman hotărăşte că cea mai eficientă cale de a prelua Ierusalimul de sub controlul parţilor este să-l numească pe Irod rege-client şi să-l lase să-şi ducă sarcina până la capăt, în numele Romei. Numirea regilor-clienţi era o practică obişnuită în primii ani ai Imperiului Roman, permiţând astfel Romei să-şi lărgească graniţele fără să

cheltuiască resurse importante cu administrarea provinciei cucerite.

În anul 37 î.e.n. Irod intră în Ierusalim cu o armată romană uriaşă aflată sub comanda sa. Înlătură trupele parţilor din oraş şi lichidează şi ultimii supravieţuitori ai Dinastiei Haşmoneilor. Ca răsplată pentru serviciile sale, Roma îl numeşte pe Irod „Regele Iudeilor", oferindu-i un regat care, în cele din urmă, se va întinde mai mult decât cel al Regelui Solomon.

Domnia lui Irod a fost una tiranică şi păguboasă, marcată de excese absurde şi acte de cruzime. Era nemilos cu inamicii lui şi nu tolera nicio nemulţumire din partea supuşilor evrei. După proclamarea sa ca rege, i-a masacrat pe aproape toţi membrii Sanhedrinului şi i-a înlocuit pe preoţii Templului cu o adunătură de admiratori care îşi cumpăraseră funcţiile direct de la el. Această acţiune a neutralizat complet influenţa politică a Templului şi a redistribuit puterea unei noi clase sociale de evrei, a căror nădejde oarbă în favorurile regelui i-a transformat într-un soi de aristocraţie arivistă. Înclinaţia lui Irod pentru violenţă şi arhicunoscutele lui dispute domestice, aflate la limita burlescului, l-au făcut să execute atât de mulţi membri ai propriei familii, încât Octavianus Augustus a făcut celebra remarcă: „Mai bine să fii porcul lui Irod decât fiul lui".

La drept vorbind, a fi regele iudeilor în epoca lui Irod nu era o sarcină de invidiat. Conform spuselor lui Iosephus, existau douăzeci şi patru de secte fracţionale în cadrul şi în afara Ierusalimului. Deşi niciuna nu avea o autoritate mai mare faţă de cealaltă, trei dintre secte — sau, mai degrabă, *şcoli de gândire* — au influenţat cel mai mult mentalitatea evreiască a vremii: fariseii, o grupare alcătuită în primul

rând din rabini şi teologi din burghezia şi păturile sociale inferioare, care interpretau legile pentru marea masă a locuitorilor; saducheii, preoţi latifundiari din familii înstărite, mai conservatori şi mai toleranţi în ceea ce privea prezenţa Romei, şi esenienii, o mişcare predominant clericală, desprinsă de sub autoritatea Templului, care se stabilise pe vârful unei coline sterpe din valea Mării Moarte, numită Qumran.

Însărcinat să menţină pacea şi să administreze o populaţie insubordonată şi eterogenă formată din evrei, greci, samariteni, sirieni şi arabi — care îl detestau pe el chiar mai mult decât se detestau între ei —, Irod s-a descurcat exemplar. Domnia sa a marcat o perioadă de stabilitate politică pe care evreii n-o mai cunoscuseră de secole. A iniţiat construcţia unei clădiri monumentale şi a dat startul unor lucrări publice care au angajat zeci de mii de ţărani şi muncitori zilieri, conturând pentru totdeauna peisajul Ierusalimului. A construit pieţe şi teatre, palate şi porturi, toate modelate în stilul clasic elen.

Pentru a-şi plăti proiectele colosale de construcţie şi a-şi satisface propria extravaganţă, Irod a impus un sistem de taxe copleşitor supuşilor săi, din care a continuat să trimită un tribut deloc neglijabil Romei, îndatorire îndeplinită cu zel, în semn de respect pentru stăpânii săi romani. Irod nu era numai regele-client al împăratului. Era, de asemenea, unul dintre prietenii săi apropiaţi, un cetăţean devotat al Republicii, care nu voia doar să imite Roma, ci s-o reconstruiască între nisipurile Iudeei. A instituit un program de elenizare forţată a evreilor, construind în Ierusalim săli de gimnastică, amfiteatre greceşti şi băi romane. Limba greacă a devenit limba oficială a curţii sale şi a bătut monede având litere greceşti şi însemne păgâne.

Cu toate acestea, Irod era totuşi evreu, aşa că înţelegea foarte bine cât de important era să apeleze la sensibilitatea religioasă a supuşilor săi. Tocmai asta l-a făcut să lanseze cel mai ambiţios proiect al său: reconstruirea şi extinderea Templului din Ierusalim. Irod este cel care a ordonat clădirea Templului pe Muntele Moria — cel mai înalt punct al oraşului — şi care l-a împodobit cu rânduri de colonade romane şi columne de marmură care să strălucească în soare. Templul lui Irod trebuia să-i impresioneze pe patronii săi de la Roma, dar în acelaşi timp trebuia să-i mulţumească şi pe ceilalţi evrei, dintre care mulţi nici măcar nu credeau că „regele iudeilor" ar fi el însuşi evreu. În fond, Irod fusese convertit. Mama sa era arăboaică. Poporul lui, idumeenii, trecuse la iudaism abia cu o generaţie sau două în urmă. Pentru Irod, reclădirea Templului era mai mult decât o confirmare a autorităţii sale politice; era un apel disperat către acceptarea sa de către supuşii evrei.

Nu a funcţionat.

În ciuda reclădirii Templului, elenismul exacerbat al lui Irod şi încercările lui agresive de a „romaniza" Ierusalimul i-au înfuriat şi mai mult pe evreii pioşi care nu încetaseră niciodată să-l vadă pe rege ca pe un sclav al stăpânilor străini şi un închinător la zei străini. Nici măcar Templul, simbolul suprem al identităţii evreieşti, nu putea ascunde obsesia lui Irod pentru Roma.

La scurt timp după terminarea construcţiei, Irod a aşezat un vultur de aur — simbolul dominaţiei romane — deasupra porţii principale şi l-a forţat pe arhiereul ales de el să îndeplinească două jertfiri zilnice în numele cezarului Octavianus Augustus, în calitate de „fiu al lui Dumnezeu". Este cel puţin o dovadă a controlului pe care Irod îl exercita asupra regatului său. În ciuda dezaprobării generale din

partea evreilor, aceştia nu s-au răsculat niciodată — cel puţin, nu în timpul vieţii lui.

Atunci când Irod cel Mare a murit, în anul 4 î.e.n., Augustus i-a împărţit teritoriul între cei trei fii ai săi: lui Arhelau [*Archelaos*] i-au revenit Iudeea, Samaria şi Idumeea; lui Irod Antipa — cunoscut şi ca „Vulpea" — Galileea şi Pereea (o regiune la nord-est de Marea Moartă), iar Filip a preluat controlul regiunii Gaulanitis (astăzi Golan) şi a teritoriilor de la nord-est de Marea Galileei. Niciunul dintre cei trei fii ai lui Irod nu a primit titlul de rege. Antipa şi Filip au fost amândoi numiţi tetrarhi, însemnând „conducătorul unui sfert", iar Arhelau a fost numit *etnarh* sau „conducător al poporului"; ambele titluri fuseseră concepute tocmai pentru a marca sfârşitul unei monarhii unite în statul evreiesc.

Divizarea regatului lui Irod s-a dovedit a fi un dezastru pentru Roma, după ce furia şi resentimentele acumulate pe parcursul domniei sale lungi şi abuzive au izbucnit într-un noian de revolte şi proteste violente pe care fiii săi slabi de înger nu le-au putut controla, după o viaţă lipsită de responsabilităţi. Insurgenţii au ars unul dintre palatele lui Irod de pe râul Iordan. Templul a fost asaltat de două ori: mai întâi în timpul Paştelui, apoi din nou de Şavuot (Sărbătoarea Săptămânilor). În provincie, grupurile de tâlhari pe care Irod reuşise să le îmblânzească au început să facă din nou ravagii prin Galileea, masacrându-i pe asociaţii regelui defunct. În Idumeea, regiunea natală a lui Irod, două mii de soldaţi s-au răsculat împotriva lui. Chiar şi aliaţii lui Irod, printre care şi vărul lui, Ahab, s-a alăturat rebeliunii.

La baza acestor revolte se aflau, fără îndoială, aşteptările mesianice ale evreilor. În Pereea, un fost sclav al lui

Irod — un bărbat impunător, pe nume Simon — s-a declarat mesia şi a adunat în jurul lui un grup de tâlhari pentru a jefui palatele regale din Ierihon. Răscoala s-a încheiat atunci când Simon a fost capturat şi decapitat. Puțin timp mai târziu, un alt aspirant mesianic, un păstor sărac pe nume Athronges şi-a pus coroana pe cap şi a lansat un atac îndrăzneț împotriva forțelor romane. Şi el a fost prins şi executat.

Haosul şi vărsarea de sânge au continuat până când Octavianus Augustus şi-a trimis trupele în Iudeea pentru a pune capăt revoltelor. Deşi împăratul le-a permis lui Filip şi lui Antipa să-şi păstreze funcțiile, Arhelau a fost trimis în exil, iar Ierusalimului i-a fost desemnat un guvernator roman. Astfel, în anul 6 e.n., Iudeea devine o provincie condusă în mod direct de Roma. Se renunță la semiautonomie, regi-clienți sau „Regi ai Iudeilor". Ierusalimul aparținea în întregime Romei.

Conform tradiției, Irod cel Mare a murit în ajunul Paştelui din anul 4 î.e.n., la vârsta de şaptezeci de ani, după o domnie de treizeci şi şapte de ani. Iosephus scrie că, în ziua morții sale, a avut loc o eclipsă de lună, un semn rău, prevestind probabil perioada tumultuoasă care avea să vină. Bineînțeles, mai există o tradiție legată de moartea lui Irod cel Mare: că la un moment dat, între anul 4 î.e.n. şi ocuparea Ierusalimului de către romani în anul 6 e.n., într-un sat neînsemnat de pe dealurile Galileei, s-a născut un copil ce mai târziu va revendica titlul lui Irod de „Rege al Iudeilor".

CAPITOLUL 3

Știți de unde sunt

Vechiul Nazaret se află pe marginea crestată a unui deal din sudul Galileei. Nu mai mult de o sută de familii locuiesc în acest sat minuscul. Nu sunt drumuri pavate cu piatră şi nici clădiri publice. Nu există nici măcar sinagogă. Sătenii împart o singură fântână din care scot apă proaspătă. O singură baie, aprovizionată de puțina apă de ploaie acumulată peste an şi ținută în cisterne subterane, serveşte întreaga populație. Este un sat alcătuit din țărani, fermieri şi zilieri, în cea mai mare parte analfabeți; un loc care nu există pe nicio hartă.

Casele din Nazaret nu sunt prea complicate. O singură odaie fără ferestre este împărțită în două — o cameră pentru familie şi cealaltă pentru animale. În această locuință din chirpici, sub un acoperiş plat de bârne, membrii familiei îşi desfăşoară toate activitățile: se roagă, îşi întind rufele la uscat, iau masa în serile răcoroase şi în timpul lunilor caniculare de vară îşi întind covoraşele murdare şi dorm. Locuitorii mai norocoşi au o curte şi un petic de pământ pe care pot cultiva legume, toți nazarinenii fiind agricultori, indiferent de starea lor socială. Țăranii care numesc acest sat izolat „acasă" sunt fără excepție cultivatori. Populația săracă se hrăneşte şi îşi câştigă existența din agricultură. Fiecare îşi creşte propriile animale şi îşi seamănă pământul: puțin orz, puțin grâu, câteva spice de mei şi ovăz. Bălegarul strâns de la animale hrăneşte pământul, care la rândul lui

hrăneşte sătenii, care hrănesc animalele. Regula de bază este autosuficienţa.

Nazaretul este o aşezare atât de mică, atât de obscură, că numele ei nu apare în nicio sursă evreiască mai veche de secolul III e.n. — nici în Biblia Ebraică, nici în Talmud, nici în Midraş, nici în scrierile lui Iosephus. Este, pe scurt, un loc lipsit de orice importanţă. De asemenea, este satul în care e cel mai probabil să se fi născut şi să fi crescut Isus. Faptul că provine dintr-un sat izolat populat de câteva sute de evrei săraci s-ar putea să fie singurul element despre copilăria lui Isus în privinţa căruia să fim destul de siguri. Isus a fost atât de clar identificat cu Nazaretul, încât de-a lungul vieţii sale a fost cunoscut sub numele de „Nazarineanul". Având în vedere cât de comun era numele Isus, oraşul de provenienţă a devenit principalul lui supranume. Este singurul lucru asupra căruia toată lumea — susţinători şi duşmani deopotrivă — pare să fie de-acord.

De ce susţin atunci Matei şi Luca — şi *doar* Matei (2:1–9) şi Luca (2:1–21) că Isus nu s-a născut în Nazaret, ci în Bethleem, deşi numele Bethleem nu apare nicăieri altundeva în Noul Testament (nici măcar în textele lui Matei şi Luca, amândoi folosind în repetate rânduri apelativul „nazarineanul", referindu-se la el), cu excepţia unui singur verset din Evanghelia lui Ioan (7:42)?

Răspunsul s-ar putea afla tocmai în versetul acela.

Episodul, relatează evanghelistul, se petrece la începutul misionariatului lui Isus. Până la momentul acela, Isus se rezumase să le predice ţăranilor oropsiţi şi pescarilor din Galileea — prieteni şi vecini de-ai lui. Dar acum, odată cu Sărbătoarea corturilor, familia lui insistă să-i însoţească în Iudeea pentru a sărbători festivalul recoltei împreună şi să se înfăţişeze pentru prima dată mulţimii.

—Vino, spun ei. Arată-te lumii.

Isus refuză.

—Voi duceți-vă la sărbătoare. Eu nu merg la sărbătoarea aceasta, căci vremea mea nu s-a împlinit încă.

Familia lui Isus îl lasă acasă şi pleacă spre Iudeea, fără să ştie, însă, că acesta se hotărâse de fapt să-i urmeze, fie şi numai pentru a se strecura în mulțime şi a afla ce vorbesc ceilalți despre el.

—Este un om bun, şopteşte cineva.

—Ba nu. Amăgeşte mulțimea, spune altul.

Puțin mai târziu, după ce Isus şi-a dezvăluit deja identitatea, câteva voci din mulțime încep să facă presupuneri în legătură cu el.

—Trebuie să fie un profet.

Apoi cineva are curajul să spună cu voce tare ceea ce gândesc cu toții, după ce l-au auzit pe Isus rostind: „De însetează cineva, să vină la mine şi să bea!" Cum ar fi putut înțelege asemenea cuvinte eretice? Cine altcineva ar fi îndrăznit să le rostească în public, acolo unde ar fi putut fi auzite de scribi şi rabini[1], dintre care mulți ar fi fost foarte încântați să-l aresteze pe acest predicator neobrăzat?

—Acesta e mesia!

Fraza de mai sus nu e o simplă afirmație. Este, în fapt, un act de trădare. În Palestina secolului I, a rosti asemenea cuvinte în public este o infracțiune pasibilă de pedeapsa prin crucificare. La drept vorbind, evreii din timpul lui Isus aveau păreri contradictorii cu privire la rolul şi funcția lui mesia, alimentate de o paletă întreagă de tradiții mesianice

---

[1] În original „teachers of law", referindu-se la funcția de *nomodidaskaloi*, experți în religia mozaică, având autoritate juridică în Antichitate. (*N.t.*)

şi folclor, care circulau prin Ţara Sfântă. Unii sperau ca mesia să fie o figură care să le redea evreilor puterea de odinioară. Alţii îi atribuiau o dimensiune mai apocaliptică şi mai utopică, considerându-l capabil să anihileze lumea prezentă, iar pe ruinele ei să clădească una nouă, mult mai dreaptă. Unii susţineau că mesia va fi un rege, alţii, că va fi un preot. Esenienii, din câte se pare, aşteptau doi mesia diferiţi — un rege şi un preot —, deşi majoritatea evreilor aşteptau un mesia care să combine ambele trăsături.

Cu toate acestea, printre evreii adunaţi la Sărbătoarea corturilor, pare să fi existat un acord general cu privire la identitatea lui mesia şi care ar fi fost scopul său: era urmaşul regelui David, venit să elibereze Israelul şi pe evrei de sub jugul ocupaţiei şi să instaureze domnia lui Dumnezeu în Ierusalim. Aşadar, a-l numi pe Isus „mesia" însemna să-l incluzi într-un tipar deja stabilit de către un lung şir de predecesori care eşuaseră înaintea lui. Direcţia era una bine cunoscută: de la conflict, la revoltă şi, în cele din urmă, la război cu puterile cotropitoare. Care avea să fie deznodământul acestui traseu? Nimeni dintre cei prezenţi la sărbătoare nu putea spune. Dar cel puţin aveau o vagă idee de unde trebuiau să înceapă.

— N-a zis, oare, Scriptura că mesia va să vină din sămânţa lui David? întreabă cineva din mulţime din satul în care a locuit acesta. Şi anume din Bethleem?

— Dar deja ştim de unde vine omul acesta, susţine altul.

Într-adevăr, mulţimea pare să-l cunoască pe Isus destul de bine. Îi cunosc fraţii, care sunt prezenţi alături de el. Toată familia sa este prezentă. Au venit la festival împreună, tocmai din Galileea, din Nazaret.

—Cercetaţi şi veţi vedea, intervine un fariseu, cu încrederea celui care şi-a petrecut toată viaţa analizând Scriptura, că din Galileea nu s-a ridicat prooroc.

Isus nu-i contrazice.

—Da. Cu toţii mă cunoaşteţi şi ştiţi de unde sunt, recunoaşte el.

Ignorând cu totul discuţia despre casa lui pământeană, Isus alege să sublinieze originile sale cereşti.

—Eu nu am venit singur, ci El m-a trimis (Ioan 7:1–29).

Asemenea afirmaţii sunt des întâlnite la Ioan, autorul celei de-a patra evanghelii canonice, compusă între anii 100 e.n. şi 120 e.n. Ioan nu afişează niciun interes faţă de naşterea fizică a lui Isus, deşi înregistrează faptul că este „nazarinean“ (Ioan 18:5–7). În opinia lui Ioan, Isus este o fiinţă eternă, *logos*-ul[1], care a fost alături de Dumnezeu încă de la Facerea Lumii, forţa primară prin care a izvorât creaţia şi fără de care nimic nu ar fi existat (Ioan 1:3).

Un dezinteres similar faţă de originile pământene ale lui Isus poate fi găsit şi la Marcu, autorul primei evanghelii, scrisă la puţin timp după anul 70 e.n. Atenţia lui Marcu se concentrează exclusiv asupra misiunii lui Isus; acesta nu este interesat nici de naşterea sa şi, în mod surprinzător, nici de învierea lui, deoarece nu scrie nimic despre niciunul dintre aceste evenimente[2].

---

1 Reprezentând, în filosofia antică, legea universală a dezvoltării lumii, legea existenţei. (*N.t.*)

2 Multe dintre variantele ulterioare ale Bibliei, printre care şi cea ortodoxă, tradusă în limba română de către preoţii profesori Vasile Radu şi Gala Galaction, conţin Capitolul 16, cuprinzând Învierea lui Isus, Cele Trei Arătări, Porunca Botezului şi Înălţarea la cer. Acesta este considerat de mulţi cercetători ca fiind o adăugire ulterioară. Cele mai vechi variante descoperite ale textului Evangheliei după

Comunitatea creştină timpurie nu pare să fi fost deloc interesată de viaţa lui Isus înainte ca acesta să-şi înceapă misiunea. Poveştile despre naşterea şi copilăria sa lipsesc complet din primele documente scrise. Materialul *Q*, compus undeva în jurul anului 50 e.n., nu face nicio referire la viaţa lui Isus de dinaintea botezului său de către Ioan Botezătorul. Epistolele lui Pavel, care alcătuiesc cea mai mare parte a Noului Testament, se detaşează complet de orice eveniment din viaţa nazarineanului, cu excepţia crucificării şi a învierii (deşi Pavel menţionează şi Cina cea de Taină).

Dar, odată ce interesul faţă de persoana lui Isus a început să crească după moartea lui, comunitatea creştină a simţit o nevoie tot mai urgentă de a completa golul primilor săi ani de viaţă şi, mai ales, să clarifice aspectul naşterii sale în Nazaret, de care se foloseau defăimătorii lui pentru a demonstra că nu ar fi putut fi mesia — cel puţin, nu conform profeţiilor. Trebuia să se găsească o soluţie creativă care să descurajeze criticile; o modalitate de a-i plasa pe părinţii lui Isus în Bethleem în momentul naşterii sale, pentru a putea veni pe lume în oraşul lui David.

Pentru Luca, răspunsul stă într-un recensământ. „În zilele acelea, scrie el, a ieşit o poruncă de la Cezar August să se înscrie toată lumea. Înscrierea aceasta s-a făcut întâia oară pe când Quirinius era guvernator în Siria. Toţi se duceau să se înscrie, fiecare în cetatea lui. Iosif s-a suit şi el din Galileea, din Nazaret, ca să se ducă în Iudeea, în cetatea lui David, numită Bethleem." Apoi adaugă, pentru a

---

Marcu, *Codex Sinaiticus* (cca. 330–360), respectiv *Codex Vaticanus* (cca. 325–350) ambele redactate în greacă, nu îl menţionează, încheindu-se abrupt cu venirea femeilor la mormânt şi descoperind că acesta era gol. (*N.t.*)

înlătura orice confuzie: „pentru că Iosif era din casa şi din seminţia lui David“ (Luca 2:1–4).

Luca are dreptate într-un singur aspect. La zece ani de la moartea lui Irod cel Mare, în anul 6 e.n., atunci când Iudeea a devenit oficial provincie romană, guvernatorul sirian Quirinius a cerut într-adevăr un recensământ al tuturor oamenilor, proprietăţilor şi sclavilor din Iudeea, Samaria şi Idumeea. Acest recensământ nu includea în niciun caz Galileea, unde locuia familia lui Isus. (Luca asociază greşit recensământul lui Quirinius din 6 e.n. cu naşterea lui Isus, pe care majoritatea cercetătorilor o plasează mai aproape de anul 4 î.e.n., anul trecut în Evanghelia lui Matei.) Cu toate acestea, deoarece singurul motiv al recensământului era impozitarea, legea romană asocia proprietatea individuală cu locul de rezidenţă, nu cu locul naşterii. Nu există nicio menţiune printre documentele romane ale vremii care să indice contrariul (şi romanii erau destul de metodici în documentaţie, mai ales atunci când era vorba de impozite). Ceea ce sugerează Luca, şi anume că întreaga economie romană se suspenda periodic deoarece fiecare supus era nevoit să-şi părăsească locuinţa împreună cu toată familia, să traverseze distanţa până la locul naşterii tatălui său şi apoi să aştepte acolo răbdător, poate chiar luni de zile, ca un funcţionar să-i înregistreze familia şi proprietăţile, pe care oricum le-ar fi lăsat acasă, în oraşul de rezidenţă, este, pur şi simplu, absurd.

Ceea ce trebuie înţeles legat de povestea copilăriei lui Isus relatată de Luca este că cititorii săi, încă aflaţi sub ocupaţie romană, erau conştienţi că referirea la Quirinius era eronată. Autorul, descriind evenimente plasate cu o generaţie în urmă, ştia şi el că ceea ce scrie era, în definitiv, ficţiune. Acest aspect este foarte greu acceptat de către

cititorii moderni ai evangheliilor, însă Luca nu a intenționat niciodată ca povestea sa despre naşterea lui Isus la Bethleem să fie considerată fapt istoric. Luca nici nu şi-ar fi putut imagina ce înseamnă „istorie“ în sensul modern al cuvântului. Conceptul istoriei ca analiză critică a evenimentelor observabile şi verificabile din trecut este un produs al epocii moderne. O astfel de noțiune ar fi fost complet abstractă pentru autorii evangheliilor, care considerau că datoria istoriei nu era să descopere *dovezi*, ci să afirme *adevăruri*.

Cititorii Evangheliei după Luca, la fel ca majoritatea oamenilor din lumea antică, nu făceau o distincție clară între mit şi realitate; ambele erau strâns legate între ele prin experiența spirituală. Mai simplu spus, erau mai puțin interesați de întâmplarea în sine, decât de înțelesul care se putea desprinde. Era perfect normal — ba chiar indicat — pentru un scriitor al epocii să redea poveşti despre eroi şi zei ale căror circumstanțe să fie recunoscute ca false, dar al căror mesaj să fie acceptat ca fiind adevărat.

Este cu atât mai valabil în cazul descrierii la fel de fanteziste pe care o face Matei fugii lui Isus în Egipt după ce Irod a poruncit omorârea tuturor nou-născuților din Bethleem şi vecinătăți pentru a da de urma pruncului Isus. Nu întâlnim nicio altă dovadă care să confirme masacrul în cronicile sau relatările vremii, fie ele iudaice, creştine sau romane — o performanță remarcabilă, ținând cont de numărul impresionant de cronici scrise despre Irod cel Mare, poate cel mai cunoscut evreu din Imperiul Roman („Regele Iudeilor“, să nu uităm).

La fel ca în cazul versiunii lui Luca legate de recensământul făcut de Quirinius, Matei nu şi-a propus niciodată ca descrierea masacrului lui Irod să fie citită ca o relatare

istorică şi cu atât mai puţin de către membrii comunităţii sale, care nu ar fi avut cum să uite un eveniment atât de sângeros precum uciderea propriilor copii. Matei are nevoie ca Isus să vină din Egipt din acelaşi motiv pentru care are nevoie să se nască în Bethleem: pentru a împlini profeţiile răzleţe rămase de pe urma strămoşilor pe care trebuia acum să le descifreze celorlalţi evrei, aşezându-l pe Isus în fruntea unui lung şir de regi şi profeţi care au trăit înainte. Dar cel mai important era să răspundă provocărilor lansate de calomniatorii lui Isus şi să demonstreze că acest simplu ţăran care a murit fără să împlinească cea mai importantă dintre profeţiile mesianice — eliberarea Israelului — era de fapt „alesul".

Problema cu care s-au confruntat Luca şi Matei este că, în Scriptura Ebraică, nu există o singură naraţiune coerentă profetică. Pasajul din Evanghelia lui Ioan citat mai sus este un exemplu foarte clar al confuziei care exista între evrei atunci când venea vorba de profeţii mesianice. Atunci când scribii şi rabinii afirmă cu tărie că Isus nu poate fi mesia, deoarece profeţia impune ca acesta să vină din Bethleem, alte voci din mulţime susţin că nazarineanul n-ar putea fi mesia deoarece profeţia spune că „atunci când va veni Hristosul, nimeni nu va şti de unde este" (Ioan 7:27).

Adevărul este că profeţiile confirmă ambele variante. De fapt, dacă ar fi să urmăm sfatul scepticului fariseu prezent la festival şi să „cercetăm", vom descoperi o serie de profeţii contradictorii despre mesia, adunate de-a lungul a sute de ani de către zeci de autori. Multe dintre aceste profeţii nu sunt nici măcar profeţii în adevăratul sens al cuvântului. Proroci precum Mica, Amos şi Ieremia, care la prima vedere prevestesc venirea unui mântuitor de pe linia Regelui David, menit să redea Israelului gloria de odinioară,

de fapt aduc critici voalate regelui *curent* şi *prezentei* orânduiri, despre care profeţii sugerează că nu corespunde cu idealul lui David. (Există însă un singur aspect asupra căruia toate profeţiile sunt de acord: mesia este o fiinţă omenească, nu divină. Credinţa într-un mesia divin ar fi fost o anatemă pentru tot ceea ce reprezintă iudaismul; de aceea, în toate textele referitoare la mesia din Biblia Ebraică, acesta este reprezentat înfăptuindu-şi mesianismul pe Pământ, şi nu în Rai.) Aşadar, pentru ca un candidat mesianic să-şi găsească locul în această tradiţie profetică încâlcită, susţinătorii lui trebuie întâi să se hotărască pe care dintre nenumăratele texte, tradiţii orale, poveşti populare şi folclorice vor să le ia în considerare şi pe care nu. Soluţia depinde, în primul rând, de ceea ce vor să spună despre mesia al lor.

Matei l-a pus pe Isus să fugă în Egipt ca să scape de masacrul lui Irod nu pentru că acesta s-ar fi petrecut în realitate, ci pentru a respecta profeţia prorocului Osea: „Şi din Egipt am chemat pe fiul Meu" (Osea 11:1). Povestea nu-şi propune să divulge noi informaţii despre Isus, ci să dezvăluie adevărul: faptul că Isus este noul Moise, care a supravieţuit masacrului pe care Faraonul l-a lansat asupra fiilor Israelului şi a ieşit din Egipt aducând poporului o nouă lege a Domnului (Exodul 1:22).

Luca plasează naşterea lui Isus în Bethleem nu pentru că acolo ar fi avut loc, ci pentru a-l lega de cuvintele profetului Mica: „Şi tu, Bethleeme, măcar că eşti prea mic între cetăţile de căpetenie ale lui Iuda, totuşi din tine Îmi va ieşi Cel ce va stăpâni peste Israel" (Mica 5:2). Luca vrea să spună că Isus este noul David, Regele Iudeilor, care va ocupa Tronul lui Dumnezeu pentru a conduce Pământul Făgăduinţei. Mai simplu spus, relatările din evanghelii ale

copilăriei lui Isus nu au valoare istorică şi nici nu trebuie să fie interpretate în acest fel. Sunt afirmaţii teologice privind statutul divin al lui Isus şi apartenenţa sa la genealogia Regelui David, confirmându-l astfel ca mesia cel promis.

Pe *acest* Isus — logos-ul etern din care a izvorât creaţia, Hristosul care şade de-a dreapta lui Dumnezeu — îl veţi găsi cuibărit în ieslea unui grajd din Bethleem, înconjurat de păstori săraci şi magi de la Răsărit care îi aduc daruri.

Cât despre adevăratul Isus — ţăranul sărac evreu născut undeva între anii 4 î.e.n. şi 6 e.n. în turbulenta provincie galileeană, pe el trebuie să-l căutăm în casele de chirpici şi glod înghesuite într-un cătun bătut de furtunile de nisip, numit Nazaret.

Capitolul 4

A Patra Filosofie

Asta ştim despre Nazaret în vremea naşterii lui Isus: că un tâmplar n-ar fi avut de lucru acolo. În fond, aceasta era ocupaţia lui Isus, conform tradiţiei: era un *tekton* — însemnând tâmplar, constructor sau meşter[1] — deşi merită menţionat că nu există decât un singur verset în tot Noul Testament care să ateste acest lucru (Marcu 6:3). Dacă ar fi adevărat, ar însemna că Isus, în calitate de artizan şi zilier, aparţinea celei mai de jos clase sociale ţărăneşti ale Palestinei secolului I, superioară doar cerşetorilor şi sclavilor. Romanii foloseau termenul „tekton" ca jargon pentru orice ţăran needucat şi analfabet, iar Isus era, cel mai probabil, ambele.

Analfabetismul în Palestina secolului I era alarmant de răspândit, mai ales printre săraci. Se estimează că aproape 97% din ţărănimea evreiască nu ştia să scrie şi să citească, o statistică deloc surprinzătoare pentru o societate predominant orală cum era cea în care trăia Isus. În mod cert, Scriptura Ebraică juca un rol foarte important în vieţile evreilor, însă majoritatea acestora nu aveau decât noţiuni elementare de ebraică, de-abia înţelegând Scriptura atunci când era citită în sinagogă. Ebraica era limba scribilor şi a teologilor — limba învăţaţilor. Ţăranilor, printre care se număra şi Isus, le era mult prea greu să comunice în

[1] Tradus prin „teslar" în ediţia lui Gala Galaction a Bibliei în limba română. (*N.t.*)

ebraică — chiar şi în forma sa colocvială — motiv pentru care Scriptura a fost tradusă în aramaică, limba principală a ţărănimii evreieşti; limba pe care o vorbea Isus. Este posibil ca Isus să fi avut câteva cunoştinţe de greacă, lingua franca a Imperiului Roman (în mod ironic, latina era limba cel mai puţin folosită în teritoriile ocupate de Roma), destul cât să se poată tocmi şi să semneze învoieli cu clienţii, dar în niciun caz destul cât să poată predica. Singurii evrei fluenţi în greacă erau cei din elita irodiană elenizată, aristocraţia clericală a Iudeei şi mult mai educaţii evrei din diaspora, nu ţăranii şi zilierii din Galileea.

Indiferent de limbile pe care le-ar fi putut vorbi Isus, nu avem de ce să credem că ştia să scrie şi să citească în vreuna dintre ele, nici măcar în aramaică. Episodul în care, la numai doisprezece ani, Isus intră în Templul Ierusalimului şi începe să dezbată aspecte subtile ale Scripturii cu rabinii şi scribii (Luca 2:42–52), sau cel în care citeşte din Isaia în sinagoga (inexistentă) din Nazaret, spre uimirea fariseilor (Luca 4:16–22), sunt fabulaţii pline de imaginaţie compuse de evanghelist. Isus nu ar fi avut nici pe departe acces la educaţia necesară pentru a face pasajele lui Luca măcar puţin mai plauzibile. În Nazaret nu existau şcoli pe care să le fi urmat copiii de ţărani. Singura educaţie pe care ar fi primit-o ar fi provenit de la familia sa şi, ţinând cont de statutul său de artizan şi zilier, s-ar fi concentrat exclusiv asupra învăţării meseriei tatălui şi a fraţilor săi.

Faptul că Isus *avea* fraţi este de necontestat, în ciuda doctrinei catolice legate de virginitatea perpetuă a mamei sale, Maria. Este un adevăr atestat în mod repetat, atât în evanghelii, cât şi în scrisorile apostolului Pavel. Chiar şi Iosephus face referire la Iacov, fratele lui Isus, care va deveni cel mai important lider al Bisericii Creştine după

moartea lui Isus. Nu există niciun raționament logic care să conteste că Isus provenea dintr-o familie numeroasă, ce includea cel puțin patru frați, cu toții menționați în evanghelii — Iacov, Iosif, Simon şi Iuda — şi un număr necunoscut de surori care, din păcate, deşi apar menționate în evanghelii, nu sunt niciodată numite.

Despre tatăl său, Iosif, care dispare din evanghelii imediat după episodul copilăriei, se cunosc şi mai puține lucruri. Părerea generală este că Iosif ar fi murit când Isus era copil. Dar unii cercetători consideră că Iosif nu a existat niciodată şi că ar fi fost doar o creație a lui Matei şi a lui Luca — singurii evanghelişti care îl menționează — pentru a introduce un episod mult mai controversat — Imaculata Concepțiune.

Pe de altă parte, faptul că atât Matei, cât şi Luca, includ partenogeneza când vorbesc despre copilăria lui Isus, în ciuda părerii că cei doi şi-au redactat lucrările fără să ştie unul de celălalt, dovedeşte că tradiția Imaculatei Concepțiuni apăruse destul de timpuriu, poate chiar înaintea lui Marcu, autorul primei evanghelii în ordine cronologică. Cu toate acestea, în afară de relatările lui Matei şi Luca, în întreg Noul Testament nu se mai face nicio altă aluzie la Imaculata Concepțiune, nici de către evanghelistul Ioan, care îl prezintă pe Isus ca pe un spirit diafan fără origini pământene, nici de către Pavel, care îl descrie ca pe întruchiparea lui Dumnezeu pe Pământ. Această absență a stat la baza multor speculații printre cercetători, care s-au întrebat dacă nu cumva povestea ar fi fost de fapt inventată pentru a ascunde un adevăr delicat despre naşterea lui Isus, şi anume, că acesta s-ar fi născut în afara căsătoriei.

Aceasta este de fapt o discuție mai veche, propusă de către oponenții lui Isus din perioada de început. Celsus,

scriitor din secolul al II-lea, povesteşte o anecdotă injurioasă pe care spune că a auzit-o de la un evreu palestinian, şi anume că mama lui Isus ar fi rămas însărcinată cu un soldat pe nume Panthera. Povestea lui Celsus are un scop atât de evident polemic, încât nu poate fi luată în serios. Arată totuşi faptul că, la o sută de ani de la moartea lui Isus, zvonurile privind naşterea lui nelegitimă începuseră deja să circule prin Palestina. Aceste zvonuri ar fi putut exista încă din timpul vieţii lui. Atunci când Isus a început să predice pentru prima oară în Nazaret, oraşul său natal, este întâmpinat de rumoarea vecinilor săi, dintre care unul întreabă direct: „Nu este acesta fiul Mariei?" (Marcu 6:3). Aceasta este o afirmaţie surprinzătoare ce nu poate fi trecută cu vederea. A numi un prim născut în Palestina după numele mamei — în cazul de faţă Isus, fiul Mariei, în loc de Isus, fiul lui Iosif — nu este doar neobişnuit, ci chiar impertinent. Este cel puţin o jignire deliberată cu un subînţeles atât de evident, încât ediţiile mai recente ale Evangheliei după Marcu au fost nevoite să adauge versetului sintagma: „fiul tâmplarului şi al Mariei".

Un alt mister controversat legat de viaţa lui Isus este starea sa civilă. Deşi nu există nicio referire în Noul Testament care să indice dacă Isus era căsătorit sau nu, pe vremea aceea ar fi fost aproape de neconceput pentru un bărbat evreu de treizeci de ani să nu aibă soţie. Celibatul era un fenomen extrem de rar în Palestina secolului I. Câteva secte, precum esenienii mai sus-menţionaţi şi încă una, cea a terapeuţilor, practicau celibatul, dar acestea erau ordine semimonastice; aceştia nu numai că refuzau instituţia căsătoriei, ci se şi deziceau cu totul de societate, ceea ce nu era valabil în cazul lui Isus. Totuşi, deşi este tentant să presupunem că Isus a fost căsătorit, nu putem ignora faptul

că niciunde, în toate sursele despre Isus din Nazaret — de la evangheliile canonice şi cele gnostice la epistolele lui Pavel şi chiar la polemicile iudaice şi păgâne scrise împotriva lui — nu există vreo referire la existența unei soții sau a copiilor.

În definitiv, este pur şi simplu imposibil să ştim ceva concret despre viața lui Isus în Nazaret. Şi asta, pentru că, înainte ca Isus să fie declarat mesia, nu ar fi contat pentru nimeni ce fel de copilărie a avut un țăran evreu dintr-un cătun neînsemnat din Galileea. După ce acesta a devenit mesia, singurele aspecte relevante ale naşterii şi copilăriei sale sunt cele care pot fi imaginate în mod creativ pentru a susține o afirmație teologică despre identitatea sa divină. Una peste alta, singura cale de a-l descoperi pe adevăratul Isus nu se găseşte în poveştile care au apărut despre el după moartea sa, ci, mai degrabă, în informațiile superficiale pe care le putem strânge despre viața lui în cadrul unei familii evreieşti de meşteri/constructori, străduindu-se să supraviețuiască în satul Nazaret din Galileea.

Problema cu Nazaretul este că acesta era o aşezare cu case din pământ şi chirpici. Doar cele mai elaborate clădiri, atât cât se putea, erau zidite din piatră. Acoperişurile erau susținute de bârne şi, bineînțeles, uşile erau din lemn. Doar câțiva nazarineni îşi permiteau mobilă din lemn — o masă şi câteva scaune — şi poate că unii aveau câteva juguri şi pluguri de lemn cu care să-şi lucreze micile parcele de pământ. Însă chiar şi acceptând definiția „tekton"-ului ca artizan implicat în mai multe arii meşteşugăreşti, cele aproape o sută de familii sărace ale acestui sat uitat de lume, majoritatea trăind cu puțin deasupra limitei subzistenței, nu ar fi avut resursele necesare pentru a susține afacerea familiei lui Isus. Asemenea altor muncitori, Isus şi

frații săi ar fi trebuit să meargă în orașe mai mari pentru a-și oferi serviciile. Din fericire, Nazaret se afla la doar o zi de mers distanță de unul dintre cele mai dezvoltate orașe din Galileea — capitala ei, Sepphoris.

Sepphoris era o metropolă urbană sofisticată, incomparabil mai bogată decât Nazaretul. Dacă în Nazaret nu existau ulițe pietruite, cele din Sepphoris erau străzi largi, pavate cu dale lucioase de piatră și mărginite de case cu etaj, în curtea cărora se aflau fântâni private din piatră. Nazarinenii împărțeau o singură baie publică. În centrul orașului Sepphoris se întâlneau două apeducte separate, aprovizionând cu apă din belșug băile luxoase și latrinele publice care deserveau o populație de aproape patruzeci de mii de oameni. În Sepphoris erau vile romane și conace somptuoase, unele acoperite cu mozaicuri colorate reprezentând nuduri alergând după păsări, femei acoperite cu flori cărând coșuri pline cu fructe, băieți dansând și cântând la instrumente muzicale. Tot în centru se mai afla și un teatru roman care putea găzdui patru mii cinci sute de oameni, iar rețeaua dezvoltată de șosele și rute comerciale lega Sepphorisul de Iudeea și de restul orașelor din Galileea, orașul fiind astfel un important centru atât cultural, cât și comercial.

Deși Sepphoris era un oraș predominant evreiesc, fapt dovedit de numeroasele sinagogi și băi publice rituale descoperite de arheologi, evreii rezidenți aici formau o categorie separată față de evreii din restul Galileei. Bogați, cosmopoliți, influențați profund de cultura elenă și înconjurați de o întreagă panoplie de rase și religii, evreii din Sepphoris erau produsul revoluției culturale irodiene — noii îmbogățiți care au preluat funcțiile de conducere după ce Irod masacrase fosta aristocrație clericală. Orașul în sine

fusese un reper important de ani de zile. După Ierusalim, este oraşul cel mai frecvent menţionat în literatura rabinică. Sepphoris a fost centrul administrativ al Galileei pe parcursul întregii Dinastii a Haşmoneilor. În timpul domniei lui Irod cel Mare, a devenit un avanpost militar vital, având mereu rezerve de arme şi provizii de război. Cu toate acestea, mândrul oraş şi-a câştigat renumele de „Perla Galileei" abia undeva la începutul secolului I e.n., după ce Irod Antipa („Vulpea"), fiul lui Irod cel Mare, l-a ales ca cetate de scaun pentru tetrarhia sa.

Asemenea tatălui sau, Irod Antipa avea o pasiune pentru construcţiile pe scară mare, iar Sepphoris era ca o coală albă de hârtie pe care să-şi proiecteze un oraş după placul inimii sale. Acest lucru a fost posibil deoarece, atunci când Antipa a intrat în el însoţit de o cohortă de soldaţi romani, oraşul nu mai era centrul economic şi social al Galileei care fusese în timpul domniei tatălui său. Era încă o grămadă de cenuşă şi piatră, tot ce mai rămăsese după represaliile romane în urma răscoalelor care măturaseră Palestina după moartea lui Irod cel Mare, în anul 4 î.e.n.

Dar Irod a mai lăsat ceva după moartea sa, pe lângă o populaţie mânioasă şi dornică să se răzbune pe prietenii şi aliaţii săi. A lăsat un număr uriaş de şomeri nevoiaşi care se adunaseră în Ierusalim de prin oraşele învecinate pentru a-i construi palatele şi teatrele. În avântul său de a elabora proiecte grandioase şi, mai ales, în cazul extinderii Templului, Irod angajase zeci de mii de ţărani şi muncitori cu ziua. Mulţi dintre ei fuseseră constrânşi să vină din cauza foametei şi a secetei, însă de cele mai multe ori încercau să fugă de insistenţa perceptorilor. Totuşi, odată cu încheierea acestei perioade de dezvoltare urbană şi, mai ales, după terminarea Templului, cu puţin timp înaintea

morții lui Irod, muncitorii s-au trezit dintr-odată fără nimic de lucru și nevoiți să părăsească orașul sfânt pentru a supraviețui. Cu ocazia acestei ruralizări subite, provincia a devenit din nou un focar de activitate revoluționară, la fel ca înaintea preluării puterii de către Irod.

Cam în această perioadă a apărut una dintre cele mai noi și mai de temut grupări de tâlhari din Galileea, condusă de un predicator charismatic și revoluționar cunoscut sub numele de Iuda Galileanul. Tradiția spune că Iuda era fiul celebrului conducător de tâlhari Ezechia, un mesia învins, pe care Irod îl capturase și-l decapitase în urmă cu patruzeci de ani, în timpul campaniei sale de curățare a pustiului de pericolul tâlharilor.

După moartea lui Irod, Iuda Galileanul și-a unit forțele cu un fariseu misterios pe nume Zaddok și împreună au pus bazele unei mișcări independente pe care Iosephus o numește „A Patra Filosofie", pentru a o diferenția de celelalte trei: fariseii, saducheii și esenienii. Ceea ce îi separa pe membrii celei de-„A Patra Filosofii" era înverșunarea cu care își propuneau să elibereze Israelul de sub dominația străină și devotamentul insistent — ba chiar până la moarte — față de un Dumnezeu Unic. Exista un termen foarte clar pentru acest tip de credință, pe care orice evreu pios îl cunoștea foarte bine, indiferent de apartenența sa politică și cu care s-ar fi identificat cu mândrie: *zel.*

Zelul implica o credință strictă în Tora și Legea Mozaică, un refuz de a servi sub un stăpân străin — și orice stăpân uman, de fapt — și un devotament de neclintit față de Dumnezeu și judecata sa. A-l iubi pe Dumnezeu cu zel însemna a călca pe urmele profeților și eroilor din vremuri străvechi, alături de bărbații și femeile care nu-și împărtiseră credința cu alți idoli, care nu s-ar fi închinat în fața

altui rege, decât Cel al Lumii şi care nu tolerau idolatria şi pe cei care nu respectau cuvântul Lui. Pământul Israelului fusese el însuşi câştigat prin zel, atunci când luptătorii zeloşi ai Domnului îl curăţaseră de străini şi idolatri, urmând porunca Lui. „Cine aduce jertfe altor dumnezei decât Domnului singur să fie nimicit cu desăvârşire" (Exodul 22:20).

Mulţi evrei ai Palestinei secolului I se străduiau să ducă o viaţă plină de zel religios, fiecare în felul lui. Existau însă unii care, pentru a-şi demonstra credinţa, erau dispuşi să apeleze la acte extreme de violenţă atunci când era nevoie, nu numai împotriva romanilor şi a maselor necircumcise, ci şi a altor evrei care îndrăzneau să se supună Romei. Numele acestora era *zeloţi*.

Aceşti zeloţi nu trebuie să fie confundaţi cu gruparea zeloţilor care va deveni activă şase decenii mai târziu, după Marea Revoltă Evreiască din 66 e.n. În timpul vieţii lui Isus, zelotismul nu desemna apartenenţa la o grupare politică. Era o aspiraţie; un ideal; un model de smerenie provenită din sentimentul apocaliptic prezent în conştiinţa evreilor aflaţi sub ocupaţie romană. Mulţi dintre ei, mai ales în rândul ţărănimii oropsite, sperau ca orânduiala actuală să se apropie de sfârşit şi să facă loc unei noi ordini, de inspiraţie divină. „Împărăţia lui Dumnezeu" era subiectul despre care vorbea toată lumea. Dar domnia lui Dumnezeu nu putea fi adusă decât de cei care aveau *zelul* necesar ca să lupte pentru ea.

Astfel de idei au existat încă dinaintea lui Iuda Galileanul. Iuda însă a fost, probabil, primul lider revoluţionar ce a îmbinat banditismul [tâlhăria] cu zelotismul într-o singură forţă revoluţionară care să facă din rezistenţa împotriva Romei o datorie religioasă pentru toţi evreii.

Determinarea nestăvilită a lui Iuda de a face tot posibilul pentru a-i elibera pe evrei de sub jugul roman şi a curăţa pământul în numele Dumnezeului israelit a făcut din „A Patra Filosofie“ un model de rezistenţă pentru numeroşii rebeli apocaliptici care, câteva secole mai târziu, se vor uni şi îi vor expulza pe romani din Ţara Sfântă.

În anul 4 e.n., la o dată când Irod cel Mare era deja mort şi îngropat, Iuda şi armata sa lansează un asalt îndrăzneţ asupra oraşului Sepphoris. Reuşesc să spargă arsenalul regal şi să fure armele şi proviziile depozitate înăuntru. Înarmaţi şi ajutaţi de un număr mare de susţinători sepphorieni, membrii celei de-A Patra Filosofii lansează un război de gherilă pe tot cuprinsul Galileei, prădând casele celor bogaţi şi puternici, incendiind sate şi aplicând dreptatea lui Dumnezeu asupra aristocraţiei iudaice şi a celor care juraseră credinţă Romei.

De-a lungul deceniului violent şi instabil care a urmat, mişcarea a crescut şi mai mult ca anvergură şi ferocitate. Apoi, în anul 6 e.n., când Iudeea a devenit oficial provincie romană şi guvernatorul sirian Quirinius a cerut un recensământ pentru a inventaria, înregistra şi taxa corespunzător populaţia şi proprietăţile noii regiuni, membrii celei de-A Patra Filosofii au profitat de ocazie. S-au folosit de recensământ pentru a face un ultim apel evreilor să se ridice împotriva Romei şi să lupte pentru libertate. Recensământul, susţineau ei, era o ticăloşie. Era confirmarea înrobirii evreilor. Pentru Iuda, a se lăsa inventariaţi voluntar ca nişte oi însemna îngenunchierea în faţa Romei şi renunţarea la titlul de „popor ales“ pentru a deveni proprietatea personală a împăratului.

Nu recensământul în sine i-a înfuriat pe Iuda şi pe susţinătorii săi, ci ideea de a plăti taxe şi tribut Romei. Ce alt

semn putea marca mai clar supunerea totală a unui popor? Tributul era cu atât mai jignitor, cu cât sugera că pământul aparţinea Romei şi nu lui Dumnezeu. Plata tributului devenise, pentru zeloţi, un test al smereniei şi loialităţii faţă de Dumnezeu. Mai simplu spus, dacă acceptai să-i plăteşti tribut lui Cezar, însemna că eşti un trădător şi un apostat. Şi meritai să mori.

Printre cei care au servit cauza lui Iuda s-a aflat — involuntar, ce-i drept — şi arhiereul din acei ani, un adept al Romei pe nume Ioazar, care a primit cu bucurie iniţiativa recensământului şi i-a încurajat pe ceilalţi evrei să facă acelaşi lucru. Pentru Iuda şi ai lui, înţelegerea secretă a prelatului a fost dovada finală că Templul fusese profanat şi că trebuia să se intervină în forţă pentru a-l salva din mâinile păcătoasei aristocraţii clericale. În ceea ce-i privea pe zeloţii lui Iuda, acceptarea recensământului de către Ioazar a însemnat condamnarea sa la moarte. Soarta neamului evreiesc depindea acum de asasinarea arhiereului. Trebuia să se dea dovadă de *zel*. Asemenea fiilor lui Matatia, care „dăduseră dovadă de zel" ucigându-i pe evreii care aduceau ofrande altor Zei (Macabei 2:19–28), asemenea lui Iosia, regele lui Iuda, care masacrase toţi bărbaţii necircumcişi din ţara sa în numele „zelului pentru Preamăritul" (2 Baruc 66:5), acestor zeloţi le revenea datoria de a întoarce furia divină asupra Israelului şi de a curăţa Pământul de trădători precum arhiereul.

Reiese clar că misiunea lui Iuda a reuşit, din felul în care romanii l-au înlăturat pe Ioazar din funcţie la scurt timp după ce acesta îi încurajase pe evrei să respecte recensământul. Iosephus care de regulă îl dezaprobă pe Iuda Galileanul (numindu-l „sofist", un termen peiorativ pe care Iosephus îl foloseşte cu sensul de „scandalagiu",

„agitator“ şi „manipulator al tinerilor“) face o referire oarecum criptică, notând că Ioazar a fost „detronat“ de manifestaţiile zeloţilor.

Nemulţumirea lui Iosephus nu provenea atât din „sofismul“ lui Iuda sau excesul său de violenţă, ci din ceea ce el numeşte în mod sarcastic „ambiţiile sale regale“. Ceea ce vrea Iosephus să transmită este că Iuda, în cadrul luptei de emancipare a iudeilor şi al pregătirii venirii lui Dumnezeu pe Pământ, pretinde rolul de mesia şi tronul lui David, aşa cum făcuse Ezechia, tatăl său. Şi, asemenea tatălui său, Iuda va plăti şi el pentru ambiţiile sale.

La scurt timp după ce s-a opus recensământului, Iuda Galileanul a fost capturat de romani şi omorât. Ca represalii pentru că cedase în faţa susţinătorilor lui Iuda, romanii au ocupat Sepphorisul şi l-au ars până în temelii. Bărbaţii au fost măcelăriţi, iar femeile şi copiii vânduţi ca sclavi la licitaţie. Mai bine de două mii de rebeli şi simpatizanţi au fost crucificaţi. Nu după mult timp a sosit Irod Antipa şi a început să transforme ruinele fumegânde ale Sepphorisului într-o reşedinţă regală extravagantă, demnă de Regele Iudeilor.

Este posibil ca Isus Nazarineanul să se fi născut în acelaşi an în care Iuda Galileanul — mântuitorul învins, fiul lui Ezechia, mântuitorul învins — vandaliza provincia. Trebuie să fie avut în jur de zece ani atunci când romanii l-au capturat pe Iuda şi i-au crucificat discipolii înainte să distrugă localitatea Sepphoris. Atunci când Antipa a început reconstruirea oraşului, Isus era un tânăr pregătit să calce pe urmele tatălui său. În momentul acela, toţi meşteşugarii şi zilierii din provincie s-ar fi strâns deja în Sepphoris pentru a lua parte la cel mai ambiţios proiect de restaurare al vremii. Putem îndrăzni să credem că Isus şi fraţii lui li s-ar fi alăturat din Nazaret, aflat la scurtă distanţă. De fapt, nu

e exclus ca Isus, din ziua în care şi-a început ucenicia ca *tekton* şi până când a pornit ca predicator itinerant, să-şi fi petrecut o mai mare parte a vieţii în capitala cosmopolită Sepphoris, decât în minusculul Nazaret; un fiu de ţărani plecat în marele oraş.

Şase zile pe săptămână, din zori şi până seara, Isus trudea în oraşul regal, construind vile somptuoase pentru aristocraţia iudaică, iar noaptea se întorcea la o cocioabă şubredă din chirpici. Vedea cu ochii lui prăpastia tot mai mare dintre cei absurd de bogaţi şi săracii îndatoraţi. Interacţiona cu populaţia elenizată şi romanizată a oraşului: acei evrei bogaţi care petreceau mai mult timp divinizându-l pe împăratul Romei decât pe Creatorul Universului. Faptele lui Iuda Galileanul trebuie să-i fi ajuns la urechi. Deşi populaţia Sepphorisului părea să se fi îmblânzit şi să se fi transformat după revolta lui Iuda într-un model de coope-rare cu romanii — într-atât încât în anul 66 e.n., atunci când aproape întreaga Galilee se va alătura revoltei împotriva Romei, Sepphoris îşi va declara rapid loialitatea faţă de împărat, devenind chiar garnizoana trupelor romane în timpul bătăliei de recâştigare a Ierusalimului — amintirea lui Iuda Galileanul şi a reuşitelor sale a rămas încă vie printre oropsiţii din Sepphoris, care trudeau zi de zi pentru a construi casele nobililor.

Din moment ce îl numeşte „Vulpea" pe Irod Antipa (Luca 13:31), e de înţeles că Isus ştia despre manevrele politice ale acestuia. Antipa a trăit în Sepphoris până în jurul anului 20 e.n., când s-a mutat la Tiberias, pe coasta Mării Galileei. Dar până atunci, ne putem imagina câteva împrejurări în care Isus să-l fi văzut pe cel ce, într-o zi, îi va tăia capul prietenului şi mentorului său, Ioan Botezătorul, dorindu-şi aceeaşi soartă pentru el.

Capitolul 5

Unde vă este flota, să măturați marea de romani?

Prefectul Pontius Pilat a ajuns la Ierusalim în anul 26 e.n. A fost al cincilea prefect — sau guvernator — trimis de Roma să supravegheze Iudeea ocupată. După moartea lui Irod cel Mare şi refuzul Romei de a-l face pe Arhelau, fiul acestuia, etnarh peste Ierusalim, împăratul a decis că cea mai bună soluție ar fi guvernarea directă a provinciei, fără a folosi intermediari de tipul regelui-client local.

Pilat provenea dintr-o familie de samniți, care veniseră din regiunea muntoasă Samnium, la sud de Roma. Samnium era un ținut aspru, ai cărui locuitori temperamentali fuseseră învinşi şi absorbiți cu forța în cadrul Imperiului Roman, în secolul al III-lea î.e.n. Numele Pilat însemna „iscusit cu lancea", probabil un omagiu adus tatălui său, a cărui strălucită carieră militară sub Iulius Caesar ajutase familia Ponților să avanseze de la originile sale umile la rangul social de cavaleri. Pilat, asemenea tuturor cavalerilor, şi-a oferit serviciile armatei imperiale. Însă el nu era un soldat, la fel ca tatăl său. Era o fire administrativă, simțindu-se mult mai în largul său printre calcule şi documente decât printre lănci şi săbii. Dar asta nu îl făcea mai puțin aspru. Sursele istorice îl descriu ca fiind un om crud, rece şi rigid: un roman arogant căruia nu-i prea păsa de sensibilitățile popoarelor ocupate.

Disprețul lui Pilat pentru evrei a ieşit la iveală încă din prima zi în care a ajuns în Ierusalim, înveşmântat într-o tunică albă şi purtând un pieptar de aur şi o mantie roşie pe

umeri. Noul guvernator şi-a anunţat prezenţa în oraşul sfânt intrând călare şi urmat de o legiune de soldaţi romani care cărau steagurile şi drapelele cu chipul împăratului — o sfidare cruntă la adresa evreilor. Mai târziu a introdus în Templu o serie de scuturi romane dedicate lui Tiberius, „fiul Augustului divin". Scuturile erau o ofrandă închinată zeilor romani, iar prezenţa lor în Templu constituia o blasfemie. Apoi, informat de inginerii săi că Ierusalimul ar trebui să-şi consolideze vechile apeducte, Pilat a finanţat proiectul luând banii din vistieria Templului. Atunci când evreii au protestat, Pilat a trimis, pur şi simplu, trupele să-i măcelărească în stradă.

Evangheliile îl prezintă pe Pilat ca pe un individ cinstit, însă influenţabil, care nu-l consideră pe Isus destul de vinovat pentru pedeapsa capitală şi face tot ce-i stă în putinţă ca să-i salveze viaţa, în cele din urmă spălându-se pe mâini de întregul episod, după ce evreii l-au condamnat la moarte.

Pură ficţiune.

Pilat era notoriu pentru desconsiderarea şi dezinteresul total faţă de Legea şi Tradiţia Mozaică, ascunzându-şi cu greu dispreţul faţă de întregul neam evreiesc. În timpul mandatului său în Ierusalim, a condamnat atâtea mii de evrei să fie răstigniţi şi cu atât de multă uşurinţă — cel mai adesea fără proces —, că localnicii s-au văzut nevoiţi să trimită o plângere oficială împăratului roman.

În ciuda cruzimii sale faţă de evrei — sau poate tocmai de aceea — Pontius Pilat a fost unul dintre cei mai longevivi guvernatori ai Iudeei. Era o sarcină periculoasă şi imprevizibilă. Datoria cea mai importantă a guvernatorului era să asigure fluxul neîntrerupt al taxelor spre Roma. Dar, pentru a face asta, trebuia să menţină o colaborare funcţională, chiar dacă fragilă, cu arhiereul; guvernatorul administra

problemele civile şi economice ale Iudeei, în timp ce arhiereul se ocupa de cultul evreiesc. Relația instabilă dintre cele două autorități a făcut ca guvernatorii şi arhiereii să se succeadă cu repeziciune, mai ales în primele decenii de la moartea lui Irod. Cei cinci guvernatori care i-au precedat lui Pilat au rezistat doar câte doi ani, singura excepție fiind predecesorul său imediat, Valerius Gratus. Gratus însă a numit şi a destituit din funcţie cinci arhierei diferiți pe parcursul guvernării sale; Pilat, în ciuda tensiunilor sale cu Ierusalimul, a avut un singur preot cu care să negocieze: Iosif Caiafa.

La fel ca majoritatea arhiereilor, Caiafa era extrem de bogat, deşi e posibil ca această avere să fi provenit de la soţia sa, care era fiica unui fost arhiereu pe nume Ana. De asemenea, e foarte plauzibil ca Iosif Caiafa să fi preluat funcţia nu datorită meritelor sale, ci prin influența socrului său, un personaj extrem de activ pe scena politică, care a reuşit să-şi plaseze cinci fii în funcţia de arhiereu, menţinând în acelaşi timp o autoritate semnificativă pe parcursul întregului mandat al lui Caiafa. Conform Evangheliei după Ioan, după ce a fost arestat în Grădina Ghetsimani, Isus a fost adus mai întâi în fața lui Ana pentru a fi interogat, apoi a fost târât la Caiafa pentru a fi judecat (Ioan 18:13).

Gratus l-a desemnat pe Caiafa arhiereu în anul 18 e.n., ceea ce înseamnă că, în momentul venirii lui Pilat în Ierusalim, acesta deținea funcţia de opt ani. Unul dintre motivele pentru care Caiafa a reuşit să rămână arhiereu vreme de optsprezece ani — o durată fără precedent la vremea aceea — este relația de colaborare pe care a reuşit să şi-o consolideze cu Pontius Pilat. Cei doi lucrau bine împreună. Perioada guvernării lor în parteneriat, din anul 18 e.n. şi până în 36 e.n., este cea mai stabilă perioadă din

întregul secol I. Împreună au reuşit să ţină impulsurile revoluţionare ale evreilor sub control, pedepsind aspru până şi cel mai mic semn de răzvrătire.

Şi totuşi, în ciuda eforturilor lor, Pilat şi Caiafa nu au reuşit să înlăture zelul stârnit în inimile evreilor de către revoltele mesianice de la începutul secolului — cele conduse de Ezechia, şeful tâlharilor, Simon din Pereea şi Iuda Galileanul. La scurt timp după sosirea lui Pilat în Ierusalim, o nouă serie de predicatori, profeţi, tâlhari şi pretinşi mesia au început să circule prin Ţara Sfântă, adunând discipoli, militând pentru eliberarea de sub jugul Romei şi promiţând venirea Împărăţiei Cerurilor. În 28 e.n., un predicator ascet pe nume Ioan a început să boteze oamenii în apele râului Iordan, iniţiindu-i în ceea ce el considera a fi adevărata ţară a Israelului. Atunci când popularitatea lui Ioan a devenit prea mare pentru a fi ţinută sub control, tetrarhul lui Pilat din Pereea, Irod Antipa, a ordonat întemniţarea lui şi l-a executat cândva în jurul anului 30 e.n. Câţiva ani mai târziu, un meşteşugar din Nazaret pe nume Isus, însoţit de un grup de discipoli, a intrat triumfător în Ierusalim, unde a asaltat Templul, a răsturnat mesele speculanţilor valutari şi a eliberat din cuşti animalele de sacrificiu. Şi el a fost arestat şi condamnat la moarte de către Pilat. Trei ani mai târziu, în anul 36 e.n., un alt mesia, cunoscut sub numele de „Samariteanul“ a adunat un grup de susţinători pe vârful muntelui Gerizim, unde a anunţat că va dezgropa artefacte sacre, ascunse acolo de către Moise. Pilat a răspuns prin trimiterea unui detaşament de trupe romane care a urcat muntele şi a măcelărit mulţimea de susţinători ai Samariteanului.

Acest ultim act de violenţă dezlănţuită a fost cel care a pus punct guvernării lui Pilat în Ierusalim. Chemat la Roma

pentru a-şi motiva acţiunile în faţa împăratului Tiberius, Pilat nu s-a mai întors niciodată în Iudeea. A fost exilat în Galia în anul 36 e.n. Ţinând cont de strânsa lor colaborare, s-ar putea să nu fie o coincidenţă că Iosif Caiafa a fost şi el demis din funcţia de arhiereu în acelaşi an.

Fără Pilat şi Caiafa, nu a mai avut cine să înfrâneze înflăcărarea revoluţionară a evreilor. La jumătatea secolului, toată Palestina fierbea deja de energie mesianică. În anul 44 e.n., un profet făcător de minuni pe nume Theudas s-a autoproclamat mesia şi a adunat câteva sute de susţinători pe malul Iordanului, promiţând să despartă apele, la fel cum făcuse Moise cu Marea Roşie în urmă cu o mie de ani. El susţinea că acesta va fi primul pas spre recâştigarea Pământului Făgăduinţei de sub tutela romană. Romanii au reacţionat trimiţând armata să-i împrăştie pe susţinători înapoi în deşert şi să-i taie capul lui Theudas. În 46 e.n., doi fii ai lui Iuda Galileanul, Iacov şi Simon, au călcat pe urmele tatălui şi bunicului lor şi au lansat propria lor mişcare revoluţionară; amândoi au fost răstigniţi pentru faptele lor.

Pentru a ţine agitaţiile mesianice sub control, Roma avea nevoie de un conducător cu mână de fier, dar şi cu minte deschisă; cineva care să răspundă răzvrătirii evreilor, dar care, în acelaşi timp, să poată menţine pacea şi ordinea în zonele sălbatice ale Iudeei şi Galileei. În fapt, Roma trimitea la Ierusalim un şir întreg de guvernatori incompetenţi — fiecare mai vicios şi mai avar decât cel dinainte —, a căror corupţie şi ignoranţă aveau să transforme furia, indignarea şi fervoarea apocaliptică tot mai puternică din Palestina într-o revoluţie în toată regula.

A început cu Ventidius Cumanus, care guverna Ierusalimul în 48 e.n., la doi ani după ce răscoala fiilor lui Iuda fusese înăbuşită. Ca guvernator, Cumanus era un hoţ şi un

nepriceput. Una dintre primele sale hotărâri după preluarea funcţiei a fost plasarea gărzilor romane pe acoperişurile intrărilor în Templu, pentru a supraveghea ostentativ liniştea şi ordinea în timpul sărbătorilor pascale. În mijlocul procesiunii religioase, unul dintre soldaţi a găsit amuzant să-şi ridice fustanela şi să-şi arate posteriorul congregaţiei strânse în piaţă, strigându-le ceea ce Iosephus descrie cu decenţă ca fiind „cuvinte la care te-ai aştepta să însoţească asemenea gesturi".

Mulţimea a fost scandalizată şi în curtea Templului a izbucnit răzmeriţa. În loc să aplaneze situaţia, Cumanus a trimis o cohortă de soldaţi romani să măcelărească masa panicată de oameni. Pelerinii care au reuşit să scape carnagiului au rămas blocaţi pe coridoarele înguste care ieşeau din curtea Templului. Sute de oameni au fost călcaţi în picioare. Tensiunea a crescut şi mai mult după ce unul dintre legionarii lui Cumanus a rupt un manuscris al Torei în faţa evreilor adunaţi. Guvernatorul l-a executat imediat, dar nu a fost de-ajuns pentru a potoli mânia şi nemulţumirea unui întreg popor.

Guvernarea lui Cumanus s-a încheiat atunci când un grup de călători evrei din Galileea au fost atacaţi în timp ce traversau Samaria, în drum spre Ierusalim. Deoarece Cumanus a ignorat apelul evreilor la dreptate — fiind, se pare, mituit de samariteni, un grup etnic condus de un bărbat pe nume Eleazar, fiul lui Dineu —, aceştia au decis să-şi facă singuri dreptate şi au pornit un măcel prin Samaria, ucigând toţi localnicii care le-au ieşit în cale. Acest act a fost mai mult decât o răzbunare sângeroasă; a fost o afirmare a autonomiei din partea unui popor sătul să lase ordinea şi protecţia în seama coruptei administraţii romane. Pentru împărat, izbucnirea violenţelor dintre evrei

şi samariteni a fost picătura care a umplut paharul. În 52 e.n., Ventidius Cumanus a fost exilat şi Antonius Felix a fost trimis în Ierusalim în locul său.

Ca guvernator, Felix nu s-a descurcat mai bine decât predecesorul său. Asemenea lui Cumanus, i-a tratat pe evreii aflaţi sub stăpânirea sa ca pe nişte sclavi lipsiţi de drepturi. S-a folosit de puterea banului pentru a instiga diferite facţiuni politice evreieşti una împotriva celeilalte, profitând de fiecare dată de pe urma conflictelor. Se pare că la început a avut o relaţie destul de bună cu arhiereul Ionatan, unul dintre cei cinci fii ai lui Ana care au ocupat această funcţie. Felix şi Ionatan şi-au unit eforturile pentru suprimarea grupurilor de tâlhari care cutreierau prin Iudeea, iar Ionatan e posibil să fi jucat un rol în prinderea căpeteniei lor, Eleazar, fiul lui Dineu, trimis apoi la Roma pentru a fi crucificat. Dar, odată ce şi-a îndeplinit rolul, arhiereul a fost înlăturat. Unii consideră că Felix a fost responsabil pentru ceea ce a urmat, deoarece în timpul guvernării lui a apărut o nouă specie de tâlhari în Ierusalim: un grup misterios de rebeli evrei pe care romanii îi numeau *Sicarii* sau „cuţitari", din cauza preferinţei lor pentru pumnale mici, uşor de ascuns, numite *sicae*, cu care îi asasinau pe cei care se opuneau voinţei Domnului.

Sicarii erau zeloţi mânaţi de o percepţie apocaliptică asupra lumii şi un devotament fervent în slujba ideii de a instaura Împărăţia Cerurilor pe Pământ. Se opuneau cu fanatism ocupaţiei romane, deşi îşi revărsau furia răzbunătoare doar asupra evreilor, mai ales asupra aristocraţiei clericale care se supusese Romei. Neînfricaţi şi de neoprit, sicarii îşi asasinau oponenţii fără să se teamă de consecinţe: o făceau în centrul oraşului, ziua în amiaza mare, sub ochii a sute de oameni, în timpul zilelor festive şi al sărbătorilor.

Se strecurau prin mulţime cu pumnalele ascunse sub haine, iar când ajungeau destul de aproape de ţintă, atacau. Apoi, în timp ce victima cădea la pământ într-o baltă de sânge, sicarii se strecurau înapoi în mulţime şi se alăturau corului de voci paniçate.

Căpetenia sicarilor la vremea respectivă era un tânăr evreu rebel pe nume Menahem, nimeni altul decât nepotul acelui mesia învins, Iuda Galileanul. Menahem a moştenit ura bunicului său faţă de aristocraţia clericală şi mai ales faţă de arhiereul aflat în fruntea ei. Pentru sicari, Ionatan, fiul lui Ana, era un impostor, un tâlhar şi un escroc care se îmbogăţise exploatând suferinţa poporului. Era la fel de responsabil pentru robia evreilor ca împăratul păgân din Roma. Prezenţa sa pe Muntele Templului ofensase un neam întreg. Însăşi existenţa sa era o insultă adusă Domnului. Trebuia să moară.

În anul 56 e.n., sicarii, sub îndrumarea lui Menahem, reuşesc în sfârşit să ducă până la capăt ceea ce Iuda Galileanul n-a putut decât să viseze. În timpul sărbătorii Paştelui, un asasin sicar şi-a făcut loc prin mulţimea de pelerini adunaţi pe Muntele Templului, până a ajuns destul de aproape de arhiereul Ionatan pentru a-şi scoate pumnalul şi a-i tăia gâtul. Imediat după aceea, s-a pierdut din nou în mulţime.

Uciderea arhiereului a creat o isterie generală printre locuitorii Ierusalimului. Cum putea liderul neamului evreu, reprezentantul lui Dumnezeu pe Pământ, să fie ucis în plină zi, în mijlocul curţii Templului, iar criminalul să nu fie prins? Mulţi refuzau să creadă că asasinul fusese un evreu. Existau zvonuri că guvernatorul roman, Felix, ar fi ordonat el însuşi lovitura. Cine altcineva ar fi îndrăznit blasfemia de a vărsa sângele arhiereului pe lespedea Templului?

Şi totuşi, domnia terorii sicarice de-abia începuse. Strigându-şi sloganul — „Fără alţi Dumnezei în afară de El" — au început să atace membrii clasei conducătoare evreieşti, prădându-le avutul, răpindu-le rudele şi arzându-le casele. Prin acţiunile lor, sicarii au sădit teroarea în inimile evreilor, iar Iosephus povesteşte că „mai insuportabilă decât crimele [lor], era doar spaima pe care o răspândiseră, fiecare om aşteptându-se să moară la orice oră, la fel ca în vreme de război".

După moartea lui Ionatan, ardoarea mesianică din Ierusalim a atins punctul maxim. Printre evrei, domnea un sentiment general că în jurul lor se petrecea ceva important; era un sentiment născut din disperare, hrănit de un popor care tânjea să scape de sub ocupaţia străină. Zelul religios care-i însufleţise pe tâlhari, profeţi şi numeroşii mesia se răspândea acum în rândurile populaţiei ca un virus. Nu mai putea fi limitat la pustiul din afara oraşelor. Influenţa sa ajunsese pe străzile din Sepphoris, Tiberias, Hebron şi chiar şi din Ierusalim. Dintr-odată, ţăranii şi proscrişii nu mai erau singurii care vorbeau despre regii şi profeţii ce eliberaseră în trecut Israelul de duşmani. Cei bogaţi începuseră şi ei să se agite şi să-şi exprime dorinţa de emancipare. Semnele se vedeau pretutindeni. Scriptura era pe cale să se împlinească. Sfârşitul Lumii era aproape.

În Ierusalim, un ascet pe nume Isus, fiul lui Anania, a apărut peste noapte, profeţind despre distrugerea oraşului şi venirea iminentă a lui mesia. Altul, un misterios vraci evreu cunoscut ca „Egipteanul", se declara Regele Iudeilor şi strângea mii de susţinători pe Muntele Măslinilor, unde a jurat că, asemenea lui Ioşua la Ierihon, va prăbuşi zidurile Ierusalimului doar prin puterea cuvântului. Mulţimea a fost

masacrată de trupele romane — deşi, din câte se ştie, Egipteanul a scăpat.

Reacţia întârziată a lui Felix la aceste evenimente a dus în cele din urmă la demiterea sa şi înlocuirea cu Porcius Festus. Festus însă nu s-a descurcat nici el mai bine în strunirea populaţiei tot mai agitate, nici în provincie, unde numărul profeţilor care militau pentru rebeliunea împotriva Romei şi al susţinătorilor acesteia crescuse alarmant, şi nici în Ierusalim, unde sicarii, încurajaţi de succesul asasinării lui Ionatan, prădau şi omorau acum în voie. Festus a fost atât de copleşit de greutăţile funcţiei sale că a murit la scurt timp după ce o preluase. Locul i-a fost luat de Lucceius Albinus, un degenerat şi un escroc notoriu, care, în cei doi ani de guvernare a Ierusalimului, şi-a sporit averea jefuind populaţia. După Albinus a venit Gessius Florus, a cărui şedere scurtă şi turbulentă merită să fie amintită doar pentru că a fost relativ paşnică în comparaţie cu anii petrecuţi sub Albinus şi pentru că el avea să fie ultimul guvernator roman pe care îl va mai avea Ierusalimul.

Era anul 64 e.n. În numai doi ani, furia, indignarea şi zelul mesianic care se acumulaseră constant pe tot cuprinsul ţării aveau să izbucnească într-o revoltă violentă împotriva Romei. Cumanus, Felix, Festus, Albinus şi Florus — fiecare guvernator a contribuit prin greşelile sale la răscoala evreilor. Însăşi capitala Imperiului Roman era vinovată pentru administraţia sa neinspirată şi taxarea exagerată a populaţiei ocupate. Aristocraţia iudaică era şi ea responsabilă pentru deteriorarea ordinii sociale, din cauza tuturor eforturilor sale de a obţine puterea şi susţinerea autorităţilor romane. Şi, fără îndoială, conducerea Templului a jucat un rol hotărâtor în răspândirea sentimentului de nedreptate şi a sărăciei care îi obligase pe atâţia evrei să

răspundă prin violență. Adăugând și confiscarea terenurilor private, seceta și foamea care devastaseră Iudeea și Galileea, numărul mare de oameni fără slujbe și dislocarea și urbanizarea forțată a atâtor țărani, era doar o chestiune de timp până când flacăra revoluției să cuprindă toată Palestina. Se părea că întreaga populație evreiască avea să pornească o revoltă violentă, la cea mai mică provocare — lucru pe care Florus a fost destul de neinspirat ca să-l facă.

În luna mai a anului 66 e.n., Florus a anunțat dintr-odată că evreii datorează Romei o sută de mii de dinari pentru taxe neplătite. Însoțit de o armată de gărzi de corp, guvernatorul roman a intrat în Templu și a spart trezoreria, jefuind banii pe care evreii îi ofereau ca sacrificiu lui Dumnezeu. Au izbucnit revoltele, iar Florus a reacționat trimițând o mie de soldați în zona rezidențială a orașului pentru a ucide în voie. Soldații au omorât femei și copii, au intrat în case și au masacrat oamenii în paturile lor. Orașul a fost cuprins de haos. Războiul se întrezărea la orizont.

Pentru a aplana situația, romanii au pus în fruntea evreilor pe un adept al lor: Agrippa al II-lea, al cărui tată, Agrippa I, fusese un conducător evreu care reușise să intre în grațiile Romei. Chiar dacă fiul său nu se bucura de aceeași popularitate ca el, era cea mai bună alegere a romanilor pentru a detensiona atmosfera din Ierusalim.

Tânărul Agrippa s-a grăbit să ajungă în Ierusalim, sperând să poată amâna războiul pe ultima sută de metri. Stând pe acoperișul palatului regal împreună cu sora sa, Berenice, i-a implorat pe evrei să privească situația realist.

—Aveți de gând să vă opuneți întregului Imperiu Roman? i-a întrebat el. Pe ce armată vă bizuiți? Unde vă este flota, să măturați marea de romani? Unde vă este tezaurul cu care să plătiți o astfel de campanie? Credeți că intrați în

război cu egiptenii sau arabii? Chiar vreți să ignorați puterea Imperiului Roman? Refuzați să luați în seamă propria slăbiciune? Sunteți mai bogați decât galii, mai puternici decât germanii, mai inteligenți ca grecii, mai numeroşi ca toate popoarele Pământului? Ce anume vă face să credeți că-i puteți înfrunta pe romani?

Evident, revoluționarii ştiau răspunsul la întrebarea lui Agrippa. Zelul era cel care-i mâna. Acea râvnă care îi făcuse pe Macabei să-i alunge pe uzurpatorii seleucizi în urmă cu două secole; aceeaşi credință care îi ajutase pe israeliți să cucerească Tărâmul Făgăduinței încă de la început; aceasta era arma revoluționarilor împotriva Romei. Doar aşa aveau să rupă lanțurile.

Batjocoriți şi ignorați de către mulțime, Agrippa şi Berenice nu au avut altă soluție decât să fugă din oraş. Chiar şi acum, în al doisprezecelea ceas, era posibil ca războiul cu Roma să fie evitat. Acest lucru însă nu s-a întâmplat, şi totul din cauza unui tânăr pe nume Eleazar, care, în calitate de comandant al gărzii Templului, era preotul însărcinat cu liniştea publică în vecinătatea lăcaşului de cult. Susținut de un grup de preoți de rang inferior, Eleazar a preluat controlul Templului şi a oprit sacrificiile zilnice către împărat. Mesajul către Roma era unul clar: Ierusalimul şi-a declarat independența. În scurt timp vor urma restul Iudeii, Galileea, Idumeea, Pereea, Samaria şi toate satele împrăştiate de-a lungul malurilor Mării Moarte.

Menahem şi sicarii i s-au alăturat comandantului gărzii Templului. Împreună, au expulzat toți ne-evreii din Ierusalim, exact cum o cerea Scriptura. Au trimis o poteră în căutarea arhiereului, care se ascunsese imediat ce începuseră violențele, şi l-au omorât. Apoi, într-un act profund simbolic, au ars arhivele publice. Toate registrele

perceptorilor şi actele de proprietate au fost mistuite de flăcări. Toate documentele care stabileau cine e bogat şi cine e sărac au fost distruse. Toată lumea putea s-o ia de la început, în această nouă ordine de inspiraţie divină.

Controlând acum periferia Ierusalimului, rebelii au început să se baricadeze împotriva inevitabilului asalt roman. În mod ciudat însă, în locul armatei numeroase pe care s-ar fi aşteptat să o trimită romanii, aceştia au intervenit cu o trupă restrânsă, pe care rebelii au învins-o fără prea mult efort, înainte de a-şi întoarce atenţia către garnizoana romană plasată strategic pe nivelurile mai înalte ale oraşului. Soldaţii romani au acceptat să se predea, în schimbul asigurării că li se va permite să părăsească nevătămaţi oraşul. Atunci când au lăsat armele şi au ieşit din fortăreaţă însă, rebelii i-au luat cu asalt şi i-au masacrat până la ultimul, eliminând astfel urgia romană din Oraşul Sfânt.

După acest episod nu a mai existat cale de întoarcere. Evreii tocmai declaraseră război celui mai puternic imperiu pe care îl cunoscuse lumea până la vremea aceea.

Capitolul 6

Anul unu

Până la urmă, s-a ajuns la doar o mie de bărbați, femei și copii — ultimii dintre rebeli care au supraviețuit masacrului roman. Era anul 73 e.n. Ceea ce începuse cu sicarii s-a sfârșit tot cu sicarii. Orașul Ierusalim fusese deja ars până-n temelii, zidurile fuseseră dărâmate, populația, măcelărită. Toată Palestina se afla din nou sub control roman. Din rebeliune mai rămăseseră doar câțiva sicari care fugiseră de la Ierusalim, împreună cu nevestele și copiii, ca să se ascundă în fortăreața Masada, pe țărmul vestic al Mării Moarte. Acum se aflau acolo, strânși pe culmea unei faleze stâncoase izolate în mijlocul unui deșert arid, privind neputincioși cum o falangă de soldați romani înainta încet pe versantul muntelui — cu scuturile ridicate și spadele scoase — gata să pună definitiv capăt rebeliunii care începuse cu șapte ani mai devreme.

Sicarii au venit inițial la Masada în primele zile de la izbucnirea războiului cu Roma. Masada, o cetate fortificată naturală și teoretic inexpugnabilă, situată la peste treizeci de metri deasupra Mării Moarte, servise mult timp ca refugiu pentru evrei. David venise acolo ca să se ascundă de Regele Saul, care își trimisese oamenii să-l vâneze pe ciobănașul care într-o zi avea să-i smulgă coroana. Macabeii folosiseră Masada ca pe o bază militară în timpul revoltei contra dinastiei seleucide. Un secol mai târziu, Irod cel Mare transformase Masada într-un adevărat oraș fortificat, netezind culmea în formă de barcă și înconjurând-o cu un zid masiv, clădit din piatră albă de la Ierusalim. Irod a adăugat magazii și grânare,

cisterne pentru apa de ploaie, chiar şi un bazin de scăldat. A mai plasat în Masada şi un arsenal suficient, se spunea, pentru a înarma o mie de oameni. Pentru sine şi familia sa, Irod a construit un monumental palat cu trei niveluri, suspendat în capătul nordic al versantului, chiar sub culme, cu băi, colonade sclipitoare, mozaicuri multicolore şi o orbitoare panoramă de o sută optzeci de grade peste valea albă calcaroasă a Mării Moarte.

După moartea lui Irod, fortăreaţa şi palatele de la Masada, precum şi ascunzătoarea de arme, au căzut în mâinile romanilor. În anul 66 e.n., când a început rebeliunea evreiască, sicarii, sub conducerea lui Menahem, au eliberat Masada de sub controlul romanilor şi au dus armele înapoi la Ierusalim, pentru a-şi uni forţele cu Eleazar, comandantul gărzii Templului. Luând oraşul în stăpânire şi distrugând arhivele Templului, rebelii au început să bată monede pentru a-şi sărbători independenţa atât de greu câştigată. Acestea erau gravate cu simboluri ale victoriei — potire şi ramuri de palmier — şi inscripţionate cu sloganuri ca „Libertate pentru Sion“ şi „Ierusalimul e sfânt“, scrise nu în greacă, limba păgânilor şi a idolatrilor, ci în ebraică. Fiecare monedă era datată, egocentric, „Anul Unu“, ca şi cum ar fi început o eră complet nouă. Profeţii avuseseră dreptate. Cu siguranţă, aceea era Împărăţia lui Dumnezeu.

Totuşi, în toiul sărbătoririlor, când Ierusalimul era securizat şi peste oraş se lăsa încet un calm fragil, Menahem a făcut un lucru neaşteptat. Drapându-se în robă purpurie, a intrat triumfal în curtea Templului unde, flancat de fidelii săi înarmaţi din rândurile sicarilor, s-a declarat public mesia, Regele Evreilor.

În unele privinţe, acţiunile lui Menahem aveau sens. La urma urmei, dacă Împărăţia lui Dumnezeu fusese în sfârşit

împământenită, era momentul să apară mesia, pentru a domni în numele lui Dumnezeu. Şi cine altul să îmbrace mantia regală şi să urce pe tron, dacă nu Menahem, nepot al lui Iuda Galileanul şi strănepot al lui Ezechia, şeful tâlharilor? Presupusul mesianism al lui Menahem era, pentru cei care-l urmau, doar o împlinire a profeţiilor: pasul final spre vestirea zilelor din urmă.

Nu aşa vedea lucrurile şi Eleazar, comandantul gărzii Templului. El şi asociaţii lui dintre preoţii de rang inferior erau indignaţi de ceea ce considerau a fi o acaparare flagrantă a puterii de către sicari. Au pus la cale un plan pentru a-l ucide pe autoproclamatul mesia şi a curăţa oraşul de discipolii săi care se amestecau peste tot. În timp ce Menahem umbla ţanţoş prin Templu în ţinută sa regală, oamenii lui Eleazar au luat cu asalt Muntele Templului şi au învins gărzile. L-au tras pe Menahem afară şi l-au torturat până a murit. Sicarii supravieţuitori au fugit din Ierusalim, pentru a se aduna la baza lor din fortăreaţa Masada, unde au aşteptat să se termine războiul.

Şapte ani au aşteptat sicarii. În timp ce romanii se regrupau şi încercau să preia Palestina de sub controlul rebelilor, în timp ce oraşele şi satele din Iudeea şi Galileea erau nimicite unul după altul şi locuitorii lor trecuţi prin spadă, în timp ce însuşi Ierusalimul era sub asediu şi locuitorii săi mureau încet de foame, sicarii aşteptau în fortăreaţa lor de pe munte. Numai după ce toate oraşele rebele fuseseră distruse şi regiunea ajunsese din nou sub stăpânirea lor, romanii şi-au întors privirile şi către Masada.

Regimentul roman a ajuns lângă Masada în anul 73 e.n., la trei ani după căderea Ierusalimului. Întrucât nu puteau ataca frontal fortăreaţa, soldaţii au construit mai întâi un zid masiv de jur împrejurul bazei muntelui, pentru a se asigura

că niciun rebel nu putea să scape pe neobservate. Odată zona securizată, romanii au construit o rampă abruptă peste prăpastia din latura de vest a falezei, înlăturând treptat zeci de tone de pământ şi piatră, săptămâni de-a rândul, în timp ce rebelii aruncau asupra lor bolovani, de deasupra. Apoi, soldaţii au împins un enorm turn de asalt în susul rampei, de unde i-au bombardat zile în şir pe rebeli cu săgeţi şi ghiulele de balistă. După ce zidul înconjurător al lui Irod a cedat în sfârşit, pe romani nu-i mai despărţea de rebeli decât un zid interior construit în grabă. Romanii i-au dat foc, apoi s-au întors în taberele lor şi au aşteptat cu răbdare să se dărâme de la sine.

Adunaţi în palatul lui Irod, sicarii ştiau că le venise sfârşitul. Cu siguranţă, romanii aveau să le facă, lor şi familiilor lor, ceea ce le făcuseră şi locuitorilor Ierusalimului. În tăcerea apăsătoare, unul dintre conducătorii sicarilor s-a ridicat să se adreseze celorlalţi:

— Prieteni, de vreme ce ne-am hotărât de mult să nu fim niciodată slugile romanilor şi nici ale altcuiva decât ale lui Dumnezeu însuşi, care numai El este Domnul adevărat şi drept al omenirii, a sosit acum timpul să adeverim prin faptă această hotărâre. Şi, scoţându-şi pumnalul, a făcut o ultimă declaraţie: Dumnezeu ne-a acordat puterea de a muri vitejeşte, în libertate, cum nu s-a întâmplat cu cei [din Ierusalim] care au fost cuceriţi pe neaşteptate.

Cuvântarea a avut efectul scontat. În timp ce romanii se pregăteau pentru asaltul final asupra Masadei, rebelii au tras la sorţi pentru a stabili ordinea în care aveau să-şi pună în aplicare îngrozitorul plan. Şi-au scos pumnalele — aceleaşi pumnale care le conferiseră identitatea, pumnalele ce declanşaseră, prin tăierea beregatei arhiereului, fatidicul război cu Roma — şi au început să-şi omoare soţiile şi copiii, înainte

de a se înjunghia unii pe alții. Ultimii zece oameni au ales pe unul dintre ei care să-i ucidă pe ceilalți nouă. La sfârşit, acesta a dat foc cetății, apoi s-a sinucis şi el.

În dimineața următoare, ajungând triumfători în fortăreața Masada, până atunci de necucerit, romanii n-au mai găsit decât o linişte sinistră: nouă sute şaizeci de bărbați, femei şi copii morți. În sfârşit, războiul se terminase.

Întrebarea este: de ce a durat atât de mult?

Veştile despre revolta evreiască ajunseseră cu repeziciune până la împăratul Nero, care i-a ordonat pe loc unuia dintre cei mai de încredere oameni ai lui, Titus Flavius Vespasianus, să recucerească Ierusalimul. Preluând comanda unei armate masive, de peste şaizeci de mii de luptători, Vespasian a pornit imediat spre Siria, în timp ce fiul său, Titus, s-a dus în Egipt să adune legiunile romane aflate la Alexandria. Titus avea să-şi ducă trupele spre nord, prin Idumeea, în timp ce Vespasian, la sud, intra în Galileea. Planul urmărea ca tatăl şi fiul să-i prindă pe evrei la mijloc, între cele două armate, şi să înăbuşe rebeliunea.

Unul câte unul, oraşele rebele au fost învinse de forțele romane, în timp ce Titus şi Vespasian nimiceau totul prin Țara Sfântă. Cam prin anul 68 e.n., întreaga Galilee, precum şi Samaria, Idumeea, Peareea şi toată regiunea Mării Moarte, mai puțin Masada, reveniseră sub un control roman ferm. Lui Vespasian nu-i mai rămânea decât să-şi trimită armatele în Iudeea, pentru a pustii şi sediul rebeliunii: Ierusalimul.

În timp ce se pregătea pentru asaltul final însă, Vespasian a primit vestea că Nero se sinucisese. Roma era în plin tumult. Războiul civil răvăşea capitala. În decurs de numai câteva luni, trei comandanți de legiuni — Galba, Otho şi Vitellius — s-au proclamat împărați, fiecare fiind răsturnat violent de succesorul său. Legea şi ordinea nu mai existau, în

timp ce hoții și huliganii prădau populația fără teamă de consecințe. Niciodată, de la războiul dintre Octavianus și Marcus Antonius, cu o sută de ani în urmă, nu mai cunoscuseră romanii asemenea turbulențe civile. Tacitus o descrie ca pe o perioadă „dezastruoasă, plină de bătălii cumplite, sfâșiată de lupte civile, îngrozitoare chiar și pe timp de pace".

Stimulat de legiunile aflate sub comanda lui, Vespasian și-a oprit campania din Iudeea și s-a grăbit spre Roma, ca să revendice la rândul lui tronul. Graba, se pare, nu era necesară. Cu mult timp înainte de a ajunge la destinație, în vara anului 70 e.n., susținătorii lui asediaseră orașul, îi uciseseră rivalii și-l declaraseră pe Vespasian singurul împărat.

Totuși, Roma, peste care domnea acum Vespasian, suferise o transformare profundă. Masivele evenimente civile declanșaseră o consternare accentuată față de declinul puterii și al influenței romane. Situația din îndepărtata Iudee era deosebit de îngrijorătoare. Pe lângă faptul că evreii cei mai de jos se revoltaseră, ceea ce era din capul locului foarte rău, acum era de neconceput ca, după trei ani lungi și grei, rebeliunea încă să nu fi fost înăbușită. Se mai revoltau și alte popoare subjugate, desigur. Aceștia însă nu erau gali sau britani — erau doar niște țărani superstițioși care dădeau cu pietre. Însăși amploarea Revoltei Evreiești și faptul că izbucnise într-o perioadă de profunde tulburări sociale și politice la Roma crease o stare vecină cu o criză de identitate în rândurile cetățenilor romani.

Vespasian știa că, pentru a-și consolida autoritatea și potoli haosul care cuprinsese Roma, trebuia să abată atenția oamenilor de la grijile interne spre o cucerire spectaculoasă peste hotare. O victorie măruntă n-ar fi fost de ajuns. Împăratul avea nevoie de nimicirea totală a unei forțe inamice. Avea nevoie de un triumf — o manifestare fabuloasă a puterii

romane, îmbogățită cu prizonieri, sclavi şi prăzi de război, ca să câştige simpatia cetățenilor nemulțumiți şi să semene teroarea în rândurile supuşilor. Aşa că, imediat după ce a urcat pe tron, Vespasian s-a apucat să ducă la îndeplinire sarcina pe care o lăsase neterminată în Iudeea. N-avea să se rezume doar la a înăbuşi rebeliunea evreiască — aşa ceva ar fi fost insuficient ca să-şi atingă scopul. Trebuia să-i anihileze complet pe evrei. Să-i şteargă de pe fața pământului. Să le devasteze teritoriile. Să le ardă templul. Să le distrugă cultul. Să le ucidă zeul.

Din înalta sa poziție de la Roma, Vespasian i-a trimis vorbă fiului său, Titus, să pornească imediat spre Ierusalim şi să nu se dea înapoi de la nimic pentru a pune capăt rebeliunii evreilor, rapid şi decisiv. Ceea ce nu ştia împăratul era că rebeliunea ajunsese pe punctul de a se stinge de la sine.

La scurt timp după asasinarea lui Menahem şi izgonirea sicarilor din Ierusalim, rebelii au început să se pregătească pentru invazia romană, despre care erau convinşi că se profila la orizont. Zidurile din jurul oraşului au fost fortificate şi s-au făcut pregătiri pentru a se aduna cât de multe echipamente militare se găseau. S-au strâns spade şi săgeți, s-au făurit platoşe, s-au stivuit proiectile de catapultă şi balistă pe tot perimetrul oraşului. Băieți tineri erau instruiți în grabă pentru lupta corp la corp. Tot oraşul era în panică, iar rebelii îşi postau oameni pe poziții şi aşteptau ca romanii să revină pentru a recuceri Ierusalimul.

Romanii însă n-au mai venit. Cu siguranță, rebelii ştiau despre distrugerile care aveau loc în jurul lor. În fiecare zi, hoarde de refugiați răniți şi plini de sânge se revărsau în Ierusalim; oraşul se umpluse până la refuz. Până acum însă, represaliile romane se concentrau numai asupra zonelor de la țară şi în jurul unor fortărețe rebele importante,

ca Tiberias, Gamala şi Gischala. Cu cât aşteptau mai mult rebelii sosirea romanilor la Ierusalim, cu atât mai scindată şi instabilă devenea conducerea oraşului.

Cu câtva timp în urmă, se formase un soi de guvern de tranziţie, alcătuit mai mult din acei membri ai aristocraţiei clericale din Ierusalim care se alăturaseră rebeliunii, mulţi dintre ei fără tragere de inimă. Această facţiune aşa-zis „moderată" era în favoarea ajungerii la un acord cu Roma, dacă ar mai fi fost posibil. Voiau să capituleze necondiţionat, să ceară îndurare şi să se supună din nou cârmuirii romane. Moderaţii se bucurau de mult sprijin în Ierusalim, mai ales din partea evreilor mai bogaţi, care căutau o cale de a-şi păstra averea şi poziţia socială — şi, desigur, viaţa.

Totuşi, o facţiune mult mai numeroasă şi mai vocală din Ierusalim era convinsă că Dumnezeu îi condusese pe evrei în războiul contra Romei, şi tot Dumnezeu avea să le aducă victoria. Poate că, pe moment, situaţia părea fără ieşire, iar duşmanul, invincibil — dar şi aceste lucruri făceau parte din planul divin al lui Dumnezeu. Nu avertizaseră profeţii că, în zilele din urmă, „locurile semănate vor părea nesemănate, iar grânarele se vor găsi goale" (2 Ezdra 6:22)? Totuşi, dacă evreii îi rămâneau credincioşi doar Domnului, atunci foarte curând aveau să vadă Ierusalimul scăldat în glorie. Trompetele urmau să sune, şi toţi cei ce le auzeau aveau să fie cuprinşi de spaimă. Munţii urmau să se netezească, iar pământul să se deschidă, pentru a-i înghiţi pe duşmanii lui Dumnezeu. Pentru asta, nu era nevoie decât de credinţă. De credinţă şi zel.

În fruntea acestei tabere se afla o coaliţie de ţărani, preoţi de nivel inferior, bande de tâlhari şi refugiaţi nou-veniţi, care se adunaseră să formeze o facţiune revoluţionară distinctă, numită gruparea zeloţilor. Săraci, cucernici şi

antiaristocratici, membrii grupării zeloţilor voiau să rămână fideli intenţiilor originare ale revoltei: purificarea Ţării Sfinte şi instaurarea domniei lui Dumnezeu pe pământ. Se opuneau violent guvernului de tranziţie şi planurilor sale de a preda oraşul romanilor. Un asemenea lucru era pentru ei o blasfemie. O trădare. Iar gruparea zeloţilor cunoştea prea bine pedeapsa pentru ambele fapte.

Gruparea zeloţilor a ocupat curtea interioară a Templului, unde aveau acces numai preoţii, şi de-acolo a dezlănţuit un val de teroare asupra tuturor celor consideraţi insuficient de loiali rebeliunii: aristocraţia bogată şi evreii din clasa superioară; vechii nobili sprijinitori ai lui Irod şi fosta conducere a Templului; principalii preoţi şi cei ce urmau tabăra moderaţilor. Liderii grupării zeloţilor şi-au înfiinţat propriul guvern din umbră şi au tras la sorţi pentru a hotărî care dintre ei avea să fie următorul arhiereu. Norocul a căzut pe un ţăran analfabet, numit Phanni, fiul lui Samuel, care a fost îmbrăcat cu veşmintele fastuoase ale arhiereului, plasat în faţa intrării la Sfânta Sfintelor şi învăţat cum să oficieze jertfele, în timp ce rămăşiţele nobilimii preoţeşti priveau de la distanţă, lăcrimând pentru această profanare a descendenţei lor sacre, cum o considerau ei.

În timp ce vărsările de sânge şi luptele intestine dintre grupările rivale continuau, tot mai mulţi refugiaţi au început să vină în oraş, punând paie peste focul disputelor şi al discordiilor care ameninţau să cuprindă tot Ierusalimul. Moderaţii fiind reduşi la tăcere, acum existau trei tabere principale care se întreceau pentru controlul asupra oraşului. Câtă vreme gruparea zeloţilor, care consta din vreo două mii cinci sute de oameni, ocupa curtea interioară a Templului, curţile exterioare căzuseră în mâinile fostului lider al rebeliunii din Gischala, un orăşean înstărit pe nume

Ioan [*Ioannes*], care abia scăpase din oraşul distrus de romani.

La început, Ioan din Gischala s-a alăturat grupării zeloţilor, cu care avea în comun devotamentul faţă de principiile religioase ale revoluţiei. Dacă Ioan însuşi putea fi numit zelot sau nu, e dificil de spus. Fără îndoială, era un naţionalist aprig, care nutrea o ură adâncă împotriva Romei, într-o vreme când sentimentul naţional şi aşteptările mesianice erau legate indisolubil. A mers chiar până la a topi vasele sacre din Templu, pentru a face din ele arme cu care să lupte contra armatelor romane. În cele din urmă însă, un conflict pentru controlul asupra Templului l-a silit pe Ioan să se despartă de gruparea zeloţilor şi să-şi formeze propria lui armată, care consta cam din şase mii de luptători.

A treia şi cea mai mare tabără rebelă din Ierusalim era condusă de Simon, fiul lui Giora, unul dintre şefii de tâlhari care respinseseră asaltul iniţial al lui Cestius Gallus asupra Ierusalimului. Simon petrecuse primul an al Revoltei Evreieşti cutreierând regiunile rurale din Iudeea, prădând pământurile celor bogaţi, eliberând sclavii şi câştigându-şi reputaţia de apărător al săracilor. După o scurtă şedere alături de sicarii din Masada, Simon a venit la Ierusalim, cu o numeroasă armată personală, de zece mii de oameni. La început, oraşul l-a primit cu bucurie, sperând că avea să poată înfrâna excesele grupării zeloţilor şi să-i taie avântul lui Ioan din Gischala, care avea o atitudine tot mai autoritară. Deşi n-a putut smulge templul de la niciunul dintre rivalii săi, Simon a reuşit totuşi să preia controlul asupra unei mari părţi din oraşul de sus şi de jos.

Totuşi, ceea ce-l diferenţia cu adevărat pe Simon de restul liderilor rebeli din Ierusalim era faptul că, încă de la bun început, s-a prezentat fără reţineri ca mesia şi rege. La

fel ca Menahem înaintea lui, Simon s-a îmbrăcat în robă regească şi a defilat prin oraş ca salvator al acestuia. S-a declarat „Stăpân al Ierusalimului“ şi şi-a folosit poziția de uns al divinității pentru a începe să aresteze şi să execute evreii de clasă superioară pe care-i suspecta de trădare. Drept urmare, Simon, fiul lui Giora, a ajuns în cele din urmă să fie recunoscut drept comandant suprem al rebeliunii — şi tocmai la timp. Căci nici nu-şi consolidase bine Simon autoritatea peste restul grupărilor rebele, că Titus a şi apărut la porțile oraşului, cu patru legiuni romane, cerând capitularea imediată a Ierusalimului.

Dintr-odată, toate conflictele şi disputele dintre evrei au fost înlocuite de pregătiri frenetice pentru asaltul roman iminent. Titus însă nu se grăbea să atace. În schimb, le-a ordonat oamenilor lui să construiască un zid de piatră în jurul Ierusalimului, sechestrând pe toată lumea înăuntru, fără acces la alimente şi apă. Apoi şi-a instalat tabăra pe Muntele Măslinilor, de unde avea vedere liberă asupra populației oraşului care murea încet de foame.

A urmat o foamete cumplită. Familii întregi piereau în casele lor. Străzile se umpleau cu cadavre; nu exista nici spațiu, şi nici putere pentru a fi îngropate cum se cuvine. Locuitorii Ierusalimului se târau prin canale, scotocind după mâncare. Oamenii mâncau bălegarul de la vite şi smocuri de iarbă uscată. Se dezbrăcau şi-şi rodeau pielea curelelor şi a încălțărilor. Pe ici, pe colo, se auzea şi despre unii evrei care ajunseseră să mănânce din trupurile morților. Cei care încercau să fugă din oraş erau capturați cu uşurință şi crucificați pe Muntele Măslinilor, în văzul tuturor.

Lui Titus i-ar fi fost de ajuns să aştepte, pur şi simplu, până când populația pierea de la sine. N-ar fi avut nevoie să-şi scoată spada din teacă, pentru a învinge Ierusalimul şi a pune

capăt rebeliunii. Dar nu asta îl trimisese tatăl lui să facă. Sarcina sa nu era aceea de a-i înfometa pe evrei până la supunere, ci de a-i alunga de pe pământurile pe care şi le revendicau ca fiind ale lor. Astfel, la sfârşitul lunii aprilie a anului 70 e.n., în timp ce moartea bântuia prin oraş şi oamenii mureau cu sutele de foame şi de sete, Titus şi-a adunat legiunile şi a luat cu asalt Ierusalimul.

Romanii au clădit metereze în jurul zidurilor oraşului de sus şi au început să-i bombardeze pe rebeli cu catapultele. Au construit un berbece masiv de asalt, care a spart uşor primul zid din jurul Ierusalimului. Când rebelii s-au retras după un al doilea zid interior, şi acesta a fost spart, iar porţilor li s-a dat foc. În timp ce flăcările se stingeau încet, oraşul a rămas la discreţia trupelor lui Titus.

Soldaţii s-au repezit la toţi — bărbaţi, femei, copii, bogaţi, săraci, participanţi la rebeliune, oameni rămaşi fideli Romei, aristocraţi, preoţi. Nu făceau nicio deosebire. Ardeau totul în calea lor. Întregul oraş era cuprins de flăcări. Prin vuietul incendiilor se amestecau urletele de agonie, în timp ce romanii năvăleau prin oraşul de sus şi cel de jos, lăsând în urmă numai cadavre, călcând prin şuvoaie de sânge, urcându-se peste mormane de morţi în urmărirea rebelilor, până când, în sfârşit, au ajuns să vadă şi Templul. Cu ultimii dintre luptătorii rebeli prinşi în curtea interioară, romanii au dat foc întregii fundaţii, astfel că tot Muntele Templului părea să fiarbă, cu temeliile scăldate în sânge şi flăcări. Vâlvătăile învăluiau Sfânta Sfintelor, locul unde sălăşluia Dumnezeul lui Israel, până au făcut-o să se prăbuşească la pământ, într-o grămadă de cenuşă şi praf. Când focurile s-au stins, în sfârşit, Titus a dat ordin să se radă de pe faţa pământului tot ce mai rămăsese din oraş, astfel ca nimeni din generaţiile viitoare să nu-şi mai amintească vreodată numele de Ierusalim.

Au murit mii şi mii de oameni, deşi Simon, fiul lui Giora — Simon, cel ce eşuase ca mesia — a fost capturat viu, ca să poată fi târât la Roma în lanţuri, pentru parada triumfală pe care Vespasian o promisese poporului său. Împreună cu Simon veneau şi comorile sacre ale Templului: masa de aur şi pasca oferită Domnului; suportul de lampă şi Menora cea cu şapte braţe; arzătoarele de tămâie şi cupele; trompetele şi vasele sacre. Toate acestea au fost purtate într-o procesiune triumfală pe străzile Romei, în timp ce Vespasian şi Titus, încununaţi cu lauri şi înveşmântaţi în robe purpurii, priveau tăcuţi şi dârji. Într-un târziu, la sfârşitul procesiunii, a fost adusă şi ultima dintre prăzi, s-o vadă toată lumea: un exemplar din Tora, simbolul suprem al religiei evreieşti.

Mesajul lui Vespasian era limpede: aceea nu era o victorie asupra unui popor, ci asupra zeului acestuia. Nu Iudeea, ci iudaismul fusese învins. Titus a prezentat public distrugerea Ierusalimului ca un act de pietate şi o ofrandă către zeii romani. Nu era fapta lui, afirma Titus. El nu făcuse decât să-i dea armele zeului său, care-şi dezlănţuise mânia asupra zeului evreilor.

Să remarcăm faptul că Vespasian a ales să nu aplice practica tradiţională numită *evocatio,* prin care un duşman învins avea posibilitatea de a-şi adora zeul la Roma. Nu numai că evreilor le era interzis să-şi reconstruiască templul, un drept acordat aproape tuturor celorlaltor popoare supuse ale imperiului, dar acum erau siliţi şi să plătească o taxă de două drahme pe an — exact suma pe care bărbaţii evrei o plătiseră cândva, în shekeli, Templului din Ierusalim — în scopul de a contribui la reconstruirea Templului lui Jupiter, care arsese accidental în timpul războiului civil din Roma. Toţi evreii, indiferent unde anume locuiau pe teritoriul imperiului, indiferent cât de loiali rămăseseră Romei,

indiferent dacă luaseră parte la rebeliune sau nu, absolut toţi, inclusiv femeile şi copiii, erau acum forţaţi să plătească pentru întreţinerea cultului păgân central al Romei.

De-acum încolo, iudaismul n-avea să mai fie considerat un cult legitim. Evreii deveniseră duşmanii eterni ai Romei. Deşi transferul în masă al populaţiei nu făcuse niciodată parte din politicile imperiului, romanii i-au expulzat pe toţi evreii supravieţuitori din Ierusalim şi din împrejurimi, au schimbat numele oraşului în Aelia Capitolina şi au pus toată regiunea sub control imperial direct. Întreaga Palestină a devenit proprietatea personală a lui Vespasian, romanii străduindu-se să dea impresia că, în Ierusalim, n-ar fi existat niciodată evrei. Prin jurul anului 135 e.n., numele de Ierusalim a încetat să mai figureze în toate documentele romane oficiale.

Pentru puţinii evrei care supravieţuiseră carnagiului — aceia care se îngrămădeau goi şi înfometaţi dincolo de zidurile prăbuşite ale oraşului, privind cu groază cum soldaţii romani urinau pe cenuşa fumegândă a Casei lui Dumnezeu — era absolut limpede cine purta vina pentru morţile şi distrugerile din jur. Cu siguranţă, nu Domnul Ostiilor adusese un asemenea prăpăd asupra oraşului sfânt. Nu, ci *lestai*, tâlharii şi rebelii, zeloţii şi sicarii, revoltaţii care predicaseră independenţa de Roma, aşa-zişii profeţi şi falşii mesia care făgăduiseră salvarea de către Dumnezeu în schimbul fidelităţii şi al zelului. Ei erau răspunzători de măcelul roman. Ei erau aceia pe care Dumnezeu îi părăsise.

În anii următori, evreii aveau să se distanţeze cât mai mult posibil de idealismul revoluţionar care dusese la războiul cu Roma. Nu-şi abandonaseră întru totul aşteptările apocaliptice — dimpotrivă, de-a lungul următorului secol avea să se remarce o înflorire a scrierilor de acest gen,

reflectând jinduirea continuă după eliberarea divină de sub cârmuirea romană. Efectele de durată ale acestei fervori mesianice aveau chiar să ducă la izbucnirea unui al doilea război evreiesc împotriva Romei, în anul 132 e.n., acesta fiind condus de un mesia cunoscut sub numele de Simon, fiul lui Kochba. Însă majoritatea rabinilor din secolul al II-lea aveau să fie siliți de împrejurări și de teama represaliilor romane să elaboreze o interpretare a iudaismului care ocolea naționalismul. Urmau să privească Țara Sfântă în termeni transcendentali, cultivând o teologie mesianică ce respingea ambițiile politice deschise; actele de pietate și studiul legilor înlocuiau jertfele de la Templu în viața evreului practicant.

Dar până atunci mai aveau să treacă ani și ani. În acele zile — zilele în care rămășițele doborâte și însângerate ale străvechii națiuni evreiești erau smulse din casele lor, din Templul lor, de lângă Dumnezeul lor, și alungate cu forța de pe Tărâmul Făgăduinței spre meleagurile păgânilor și ale idolatrilor — singurul lucru sigur părea acela că lumea, așa cum o cunoscuseră ei, luase sfârșit.

Între timp, în Roma victorioasă, la scurtă vreme după ce Templul Domnului fusese profanat, națiunea evreiască risipită în cele patru vânturi și religia căzută în dizgrație, tradiția spune că un evreu pe nume Ioan Marcu [*Ioannes Markos*] și-a luat pana și a așternut pe papirus cele dintâi cuvinte ale primei evanghelii scrise despre acel mesia cunoscut ca Isus din Nazaret — nu în ebraică, limba lui Dumnezeu, nici în aramaică, limba lui Isus, ci în greacă, limba păgânilor. Limba necuraților. Limba învingătorilor.

Acesta este începutul veștilor bune despre Isus Hristos.

II

Duhul Domnului este peste mine,
căci Domnul m-a uns să binevestesc săracilor,
m-a trimis să vindec pe cei cu inima zdrobită,
să vestesc celor robiți liberare
şi celor în lanțuri mântuire.
Să crăinicesc un an de milostivire al Domnului
şi o zi de răzbunare a Dumnezeului nostru...

Isaia 61:1–2

PROLOG

Zelul pentru casa ta

Printre toate relatările despre viaţa lui Isus din Nazaret există una — reprezentată în nenumărate tablouri, piese de teatru, filme şi predici duminicale — care ajută, mai mult decât oricare alte cuvinte sau fapte, să ni se dezvăluie cine a fost Isus şi ce a însemnat Isus. Este unul dintre foarte puţinele evenimente din misionariatul lui Isus atestate de toate cele patru evanghelii canonice — Matei, Marcu, Luca şi Ioan — adăugând o anumită pondere istoricităţii acestuia. Totuşi, toţi cei patru evanghelişti au prezentat acest episod monumental în stilul cel mai banal, aproape pe fugă, ca şi cum fie nu i-ar fi înţeles sensul, fie, mai probabil, ar fi vrut să atenueze în mod deliberat caracterul unui eveniment ale cărui implicaţii radicale ar fi fost imediat recunoscute de toţi cei care au asistat la el. Atât de revelator este acest moment unic din scurta viaţă a lui Isus, încât este suficient doar el pentru a-i clarifica misiunea, teologia, politica, relaţia cu autorităţile evreieşti şi cea cu iudaismul în general, precum şi atitudinea faţă de ocupaţia romană. Mai presus de toate, acest eveniment singular explică de ce un simplu ţăran din colinele joase ale Galileei a fost considerat atât de periculos pentru sistemul instaurat, încât avea să fie urmărit, arestat, torturat şi executat.

Anul este aproximativ 30 e.n. Isus tocmai intrase în Ierusalim, călare pe un asin şi înconjurat de o mulţime extaziată care striga: *„Hosanna!* Binecuvântat este cel care vine în numele Domnului! Binecuvântată să fie împărăţia

viitoare a părintelui nostru David!" Masele entuziaste cântă imnuri de slavă către Dumnezeu. Unii îşi întind mantiile pe drum, pentru ca Isus să treacă peste ele, aşa cum au făcut evreii şi pentru Jehu, când a fost declarat rege (2 Regi, 9:12–13). Alţii taie ramuri de palmier şi le leagănă prin aer, în amintirea eroicilor Macabei care au eliberat Israelul de sub domnia străină, cu două secole în urmă (1 Macabei, 13:49–53). Întreaga sărbătoare a fost orchestrată cu grijă de către Isus şi discipolii săi, pentru a împlini profeţia lui Zaharia: „Bucură-te foarte, fiica Sionului, veseleşte-te, fiica Ierusalimului, căci iată, împăratul tău vine la tine: drept şi mântuitor; smerit şi călare pe asin, şi pe mânzul asinei" (Zaharia, 9:9).

Mesajul transmis locuitorilor oraşului este inconfundabil: mult-aşteptatul mesia — *adevăratul* Rege al Iudeilor — a sosit să elibereze Israelul din robie.

Oricât de provocatoare ar putea să fie această intrare a lui Isus în Ierusalim, ea păleşte în comparaţie cu ceea ce face el a doua zi. Împreună cu discipolii şi, se poate presupune, urmat de o mulţime adoratoare, Isus intră în curtea publică a Templului — Curtea Neamurilor — şi începe s-o „curețe". Într-un acces de furie, răstoarnă mesele zarafilor şi-i alungă pe negustorii care vând alimente ieftine şi suvenire. Dă drumul oilor şi vitelor aflate acolo ca să fie vândute pentru sacrificare şi deschide coliviile porumbeilor şi ale turturelelor, lăsând păsările să-şi ia zborul.

— Luaţi aceste lucruri de aici! strigă el.

Cu ajutorul ucenicilor, blochează intrarea în curte, împiedicând pe oricine aduce bunuri de vânzare sau schimb să mai intre în Templu. Apoi, în timp ce mulţimea de negustori, adoratori, preoţi şi privitori curioşi se buluceşte peste resturile împrăştiate, în timp ce nenumărate animale

speriate, fugărite de posesorii lor panicați, aleargă afară prin porțile Templului, risipindu-se pe străzile din Ierusalim, iar un detașament de gărzi romane și străjeri ai Templului înarmați până-n dinți se reped prin curte în căutarea celui care a declanșat tot haosul, Isus stă aparent netulburat, conform evangheliilor, demn, strigând peste tot vacarmul:

—Așa este scris: casa mea va fi numită casă de rugăciune pentru toate neamurile. Dar voi ați făcut din ea un bârlog de tâlhari.

Autoritățile sunt revoltate, și pe bună dreptate. Nu există nicio lege care să interzică prezența negustorilor în Curtea Neamurilor. Alte părți ale Templului pot fi sacrosancte și cu accesul oprit pentru ologi, bolnavi, necurați și, mai cu seamă, pentru masele laice. Curtea exterioară însă este o arenă deschisă tuturor, care servește atât ca bazar aglomerat, cât și ca sediu administrativ al Sanhedrinului, consiliul suprem evreiesc. Negustorii și zarafii, cei ce vând animale de jertfă, necurații, păgânii și ereticii, toți au dreptul să intre în Curtea Neamurilor după cum vor, pentru a face acolo afaceri. Nu e deloc surprinzător, așadar, că preoții Templului pretind să afle cine se crede acest provocator. Cu ce drept se apucă el să curețe Templul? Ce semn poate oferi, pentru a justifica o faptă criminală atât de flagrantă?

Isus, după cum se știe, ignoră complet aceste întrebări și, în schimb, răspunde cu o profeție enigmatică.

—Distrugeți acest Templu, spune el, și în trei zile îl voi ridica la loc.

Mulțimea e atât de năucită, încât nimeni nu pare să observe că Isus și discipolii lui ies calmi din Templu și pornesc prin oraș, după ce tocmai au săvârșit o faptă pe care autoritățile romane ar considera-o un delict capital: răzvrătire, pasibilă de pedeapsa prin crucificare. La urma urmei, un

atac contra afacerilor din Templu este înrudit cu unul împotriva nobilimii preoţeşti — ceea ce, având în vedere relaţiile încâlcite ale Templului cu Roma, echivalează cu un atac asupra Romei înseşi.

Să lăsăm deoparte un moment secolele de exerciţii exegetice pe care le-a stârnit acest episod uluitor din misionariatul lui Isus; dacă examinăm evenimentul din perspectivă strict istorică, scena este pur şi simplu stupefiantă. Nu exactitatea prezicerii lui Isus în legătură cu Templul ne interesează. Toate evangheliile au fost scrise după distrugerea Templului, în anul 70 e.n.; avertismentul către Ierusalim „căci veni-vor zile peste tine, când duşmanii tăi vor trage şanţ în jurul tău şi te vor împresura şi te vor strâmtora din toate părţile. Şi te vor face una cu pământul şi pe fiii tăi în tine, şi nu vor lăsa întru tine piatră pe piatră, pentru că nu ai cunoscut vremea cercetării tale" (Luca, 19:43–44) a fost pus în gura lui Isus de către evanghelişti, post factum. Mai degrabă, aspectul cel mai semnificativ al acestui episod — imposibil de ignorat — este cât de vizibil şi inconfundabil de *zeloase* se arată a fi acţiunile lui Isus la Templu.

Cu siguranţă, discipolii recunosc acest lucru. În timp ce-l privesc pe Isus cum deschide coliviile şi răstoarnă mesele, dezlănţuit, Evanghelia după Ioan spune că ucenicii şi-au amintit de cuvintele Regelui David, care a strigat: „Râvna casei tale m-a mâncat" (Ioan, 2:17; Psalmii, 69:9).

Autorităţile Templului recunosc, de asemenea, zelul lui Isus şi urzesc un complot abil pentru a-l atrage într-o cursă, făcându-l să se implice ca revoluţionar zelot. Venind spre Isus, în văzul tuturor celor de faţă, îl întreabă:

—Învăţătorule, ştim că eşti adevărat, că ne înveţi care e calea lui Dumnezeu întru adevăr şi că nu arăţi deferenţă

niciunui om. Spune-ne: este legiuit să i se plătească tribut Cezarului, sau nu?

Desigur, o asemenea întrebare nu este deloc simplă. Ea reprezintă testul esențial al zelotismului. De la răscoala lui Iuda Galileanul, întrebarea dacă Legea lui Moise permite să se plătească tribut Romei a devenit semnul distinct al tuturor celor care aderă la principiile zelote. Argumentul era simplu și clar pentru toată lumea: pretențiile de tribut ale Romei nu însemnau nimic altceva decât o revendicare a proprietății asupra țării și locuitorilor ei. Dar țara nu aparținea Romei. Țara aparținea lui Dumnezeu. Cezarul nu avea dreptul să primească tribut, fiindcă nici asupra țării nu avea niciun drept. Întrebându-l pe Isus despre legalitatea plății tributului către Roma, autoritățile religioase îi adresau, de fapt, o cu totul altă întrebare: ești sau nu ești zelot?

—Arătați-mi un dinar, răspunde Isus, referindu-se la moneda romană folosită pentru plata tributului. Al cui chip este acesta și al cui nume e scris aici?

—Al Cezarului, răspund autoritățile.

—Ei bine, atunci dați înapoi Cezarului proprietatea care-i aparține Cezarului, iar lui Dumnezeu dați-I înapoi proprietatea care-I aparține lui Dumnezeu.

Este uluitor că atâtea secole de studii biblice au interpretat greșit aceste cuvinte ale lui Isus ca pe un apel de a lăsa deoparte „lucrurile lumești“ — taxele și birurile — pentru a ne concentra în schimb asupra celor cu adevărat importante: adorația și supunerea față de Dumnezeu. O asemenea interpretare corespunde perfect cu imaginea unui Isus ca spirit ceresc detașat, complet nepreocupat de chestiunile materiale — o aserțiune stranie în legătură cu un om care nu numai că a trăit într-una dintre perioadele cele mai agitate din punct de vedere politic din istoria Israelului, ci a și afirmat

că era acel mesia făgăduit, trimis să-i elibereze pe evrei de sub ocupația romană. În cel mai bun caz, răspunsul lui Isus a fost considerat un compromis călduț între pozițiile preoțești și zelote — între cei care găseau că era legal să se plătească tribut Romei, și cei de părerea contrară.

Adevărul este că răspunsul lui Isus e o declarație cât se poate de clară ce se găsește în evanghelii în legătură cu poziția lui exactă în dezbaterea dintre preoți și zeloți — nu cu privire la problema tributului, ci referitor la întrebarea de departe cea mai semnificativă despre suveranitatea lui Dumnezeu asupra țării. Cuvintele lui Isus vorbesc de la sine: „Dați înapoi *(apodidomi)* Cezarului proprietatea care-i aparține Cezarului..." Verbul *apodidomi*, adesori tradus prin „a da cuiva", este de fapt un cuvânt compus: *apo* e o prepoziție care, în acest caz, înseamnă „din nou înapoi", iar *didomi* este un verb cu sensul de „a da". *Apodidomi* se folosește în mod concret când i se restituie cuiva proprietatea la care are dreptul; termenul implică faptul că persoana care primește plata e proprietara de drept a lucrului plătit. Cu alte cuvinte, conform lui Isus, Cezarul e îndreptățit să „primească înapoi" dinarul, nu fiindcă ar merita tribut, ci pentru că este moneda *lui;* numele și chipul său sunt gravate pe monedă. Dumnezeu nu are niciun amestec. Prin extensie, Dumnezeu este îndreptățit să „primească înapoi" țara pe care romanii au acaparat-o pentru ei înșiși, fiindcă este țara *lui Dumnezeu:* „Pământul să nu se vândă pe vecie, căci pământul este stăpânirea mea, iar voi sunteți pe lângă mine străini și petrecători vremelnici", spune Domnul (Leviticul, 25:23). Cezarul nu are nimic de-a face cu pământul.

Prin urmare, dați-i înapoi Cezarului ce-i al lui și dați-i înapoi lui Dumnezeu ceea ce-i aparține lui Dumnezeu. Acesta este argumentul zelot în forma sa cea mai simplă și mai

concisă. Şi pare să fie suficient pentru ca autorităţile din Ierusalim să-l eticheteze imediat pe Isus ca *lestes*. Tâlhar. Zelot.

Două zile mai târziu, după ce au mâncat şi au băut în secret la masa de Paşte, Isus şi discipolii lui se îndreaptă, prin întunericul nopţii, spre Grădina Ghetsimani, pentru a se ascunde între măslinii noduroşi şi tufele de spini. Aici, pe versantul apusean al Muntelui Măslinilor, nu departe de locul din care, peste ani de zile, generalul roman Titus va lansa asediul Ierusalimului, îl găsesc autorităţile.

—Aţi venit aici cu spade şi ciomege ca să mă arestaţi ca pe un tâlhar [*lestes*]?, întreabă Isus.

Exact aşa au venit după el. Evanghelia lui Ioan afirmă că în Ghetsimani a intrat o „cohortă" *(speira)* de soldaţi — unitate care cuprindea între trei sute şi şase sute de soldaţi romani — împreună cu poliţia Templului, cu toţii purtând „făclii şi arme" (Ioan, 18:3). E limpede că Ioan exagerează. Dar toate evangheliile cad de acord că grupul care a venit în toiul nopţii ca să-l aresteze pe Isus era numeros şi înarmat. O asemenea demonstraţie de forţă poate explica de ce, înainte de a porni spre Ghetsimani, Isus s-a asigurat că şi ucenicii lui erau înarmaţi.

—Cel ce nu are sabie, îşi instruieşte Isus discipolii, imediat după masa de Paşte, să-şi vândă veşmântul şi să-şi cumpere sabie.

—Doamne, răspund aceştia, iată aici două săbii.

—E destul, spune Isus (Luca, 22:36–38).

N-avea cum să fie destul. După o ciocnire scurtă, dar sângeroasă cu discipolii, gărzile îl arestează pe Isus şi-l duc la autorităţile din Ierusalim, unde este acuzat de răzvrătire, printre altele, pentru că „l-am aflat sucind minţile neamului

nostru şi împiedicând să dăm dajdie Cezarului", acuzaţie pe care Isus nu o neagă (Luca, 23:2).

Declarat vinovat, Isus este trimis pe Golgota, pentru a fi crucificat împreună cu alţi doi oameni care sunt numiţi explicit *lestai,* tâlhari (Matei, 27:38; Marcu, 15:27). La fel ca în cazul oricărui criminal răstignit pe cruce, Isus primeşte o placă, sau *titulus,* descriind fapta pentru care e crucificat. Pe acest *titulus* al lui Isus scrie: „REGELE IUDEILOR". Crima lui: a râvnit la domnia regească; *răzvrătire.* Şi astfel, la fel ca orice tâlhar şi revoluţionar, ca fiecare zelot provocator şi profet apocaliptic care a venit înaintea sau în urma lui — la fel ca Ezechia şi Iuda, Theudas şi Athronges, Egipteanul şi Samariteanul, Simon fiul lui Giora şi Simon fiul lui Kochba — Isus din Nazaret este executat pentru a fi îndrăznit să-şi revendice mantia regească şi titlul de mesia.

Să fie clar: Isus nu era un membru al grupării zeloţilor care a pornit războiul cu Roma, fiindcă nu se poate spune că ar fi existat o asemenea organizaţie timp de încă treizeci de ani după moartea lui. Nu era nici un revoluţionar violent, pornit să declanşeze o rebeliune armată, deşi opiniile lui cu privire la folosirea violenţei erau mult mai complexe decât se presupune de obicei.

Priviţi însă îndeaproape cuvintele şi acţiunile lui Isus în Templul din Ierusalim — episodul care, fără îndoială, i-a precipitat arestarea şi execuţia — şi devine greu de contestat faptul următor: Isus a fost crucificat de romani fiindcă aspiraţiile lui mesianice ameninţau ocupaţia din Palestina, iar zelotismul său punea în pericol autorităţile Templului. Acest fapt în sine ar trebui să nuanţeze tot ceea ce citim în evanghelii despre acel mesia cunoscut ca Isus din Nazaret — de la detaliile morţii lui, crucificat pe Golgota, până la lansarea misionariatului său, pe malurile Iordanului.

Capitolul 7

Glasul ce strigă în pustie

Ieşirea lui Ioan Botezătorul din deşert a fost ca o vedenie — un sălbatic, îmbrăcat în păr de cămilă, cu o curea la brâu, hrănindu-se doar cu lăcuste şi miere sălbatică, străbătând malurile Iordanului din Iudeea până la Enon şi predicând un mesaj simplu şi aspru: Sfârşitul e iminent. Împărăţia Cerurilor se apropie şi va fi vai de evreii care au crezut că, provenind din seminţia lui Avraam, vor fi cruţaţi de judecată.

—Acum securea stă la rădăcina pomilor, a spus Ioan, deci orice pom care nu face roadă bună se taie şi se aruncă în foc (Luca 3, 9).

Celui bogat care a venit la el pentru a-i cere sfaturi, Ioan i-a spus:

—Cel ce are două haine să dea celui ce nu are şi cel ce are bucate să facă asemenea.

Perceptorilor de tribut (vameşilor) care îl întrebaseră care este calea către mântuire, le-a răspus:

—Nu faceţi nimic mai mult decât ce vă este rânduit.

Iar pe soldaţi i-a sfătuit să „nu asupriţi pe nimeni, nici să învinuiţi pe nedrept, şi să fiţi mulţumiţi cu solda voastră".

Vestea despre Botezător s-a răspândit repede în întregul ţinut. Oamenii veneau tocmai din Galileea — o călătorie de câteva zile prin pustiul neprietenos al Iudeii — pentru a-l auzi pe profet vorbind de pe malul Iordanului. Odată ajunşi, aceştia se dezbrăcau şi traversau pe malul estic, unde erau aşteptaţi de către Ioan. Rând pe rând, îi

scufunda în apele învolburate ale râului. După ce ieşeau la suprafaţă, credincioşii traversau înapoi pe malul vestic al Iordanului — aşa cum făcuseră şi strămoşii lor în urmă cu o mie de ani — în ţara promisă de Dumnezeu. Astfel, cei botezaţi deveneau *noul* popor evreiesc: căit, mântuit şi gata să primească Împărăţia Cerurilor pe Pământ.

Mulţimea care se aduna în jurul Iordanului a devenit la un moment dat atât de numeroasă, încât activitatea Botezătorului a atras atenţia fiului lui Irod cel Mare, Irod Antipa („Vulpea"), a cărui tetrarhie cuprindea şi regiunea Pereea, de pe malul estic al râului. Conform relatării biblice, Antipa a ordonat întemniţarea lui Ioan după ce acesta a criticat vehement căsătoria sa cu Irodiada, soţia fratelui vitreg al lui Antipa (pe care îl chema tot Irod). Nemulţumindu-se doar să îl închidă pe Ioan, ambiţioasa Irodiada a născocit un plan pentru a-l omorî. Cu ocazia zilei de naştere a lui Antipa, Irodiada şi-a obligat fiica, seducătoarea Salomeea, să dănţuiască în chip lasciv pentru unchiul şi tatăl său vitreg. Bătrânul tetrarh a fost atât de incitat de mişcările unduitoare ale Salomeei, că a acceptat să-i facă o promisiune.

— Cere-mi orice vrei, gâfâi Antipa, iar eu îţi voi oferi. Cere-mi chiar şi jumătate din regatul meu.

Salomeea se consultă atunci cu mama ei.

— Ce să-i cer?

— Capul lui Ioan Botezătorul, răspunse Irodiada.

În fine, povestea biblică nu trebuie să fie crezută ad litteram. Oricât de picant ar fi descrise circumstanţele în care a fost executat Ioan Botezătorul, povestea este plină de erori şi inadvertenţe istorice. Evangheliştii îl identifică incorect pe primul soţ al Irodiadei ca fiind Filip şi confundă locul execuţiei, Cetatea Machaerus [Mukawir], cu palatul

regal al lui Antipa din oraşul Tiberias. Întreaga relatare evanghelică este o lectură de sorginte folclorică, făcând trimitere conştientă la relatarea biblică a conflictului dintre Ilie şi Izabela, soţia Regelui Ahab.

Un raport mai prozaic asupra morţii lui Ioan Botezătorul poate fi găsit în *Antichităţile iudaice* ale lui Iosephus. Cronicarul consideră că Antipa se temea că popularitatea tot mai mare a lui Ioan se va concretiza într-o insurecţie, deoarece susţinătorii săi păreau „gata să facă orice le-ar fi cerut". Aceasta este o ipoteză mai credibilă. Avertismentele lui Ioan despre apropierea judecăţii lui Dumnezeu nu erau ceva nou în Palestina secolului I, însă speranţa pe care le-o oferea celor pe care îi boteza, promiţându-le şansa unei noi vieţi, era o idee foarte atractivă. Ioan le promitea evreilor care veneau la el o nouă ordine mondială: venirea Împărăţiei Cerurilor. Şi, deşi nu a dus niciodată conceptul mai departe de nişte noţiuni vagi de egalitate şi dreptate, promisiunea în sine era de-ajuns pentru a-i atrage susţinători din toate ariile societăţii evreieşti a vremii — bogaţi şi săraci, puternici şi slabi. Antipa avea toate motivele să se teamă de Ioan; până şi soldaţii săi îl simpatizau. În aceste condiţii, l-a arestat pe Botezător, l-a găsit vinovat de răzvrătire şi l-a închis în Cetatea Machaerus, unde a fost ucis în taină undeva între anii 28 şi 30 e.n.

Cu toate astea, faima lui Ioan i-a supravieţuit atât lui, cât şi lui Antipa, deoarece mulţi au văzut în înfrângerea sa de către regele Aretas al IV-lea în 36 e.n, urmată de exilul şi pierderea titlului şi a proprietăţilor, ca fiind pedeapsa divină pentru execuţia lui Ioan. La mult timp după moartea sa, evreii încă mai meditau la sensul predicilor şi al faptelor sale, iar discipolii lui continuau să cutreiere prin Iudeea şi Galileea, botezând oameni în numele său. Viaţa lui Ioan şi

legendele țesute în jurul ei erau trecute pe hârtie în limba ebraică sau aramaică şi răspândite dintr-un oraş într-altul. Mulți credeau că el este mesia. Unii îl aşteptau chiar să se întoarcă din morți.

În ciuda celebrității sale însă, nimeni nu pare să fi ştiut atunci — la fel cum nu pare să ştie nici acum — cine a fost de fapt Ioan Botezătorul sau de unde a venit. Evanghelia după Luca ne oferă o descriere fantezistă a genealogiei lui Ioan şi a naşterii sale miraculoase, pe care majoritatea istoricilor o resping fără ezitare. Singurul amănunt istoric ce s-ar putea obține din Evanghelia după Luca este posibilitatea ca Ioan să fi provenit dintr-o familie de preoți; tatăl său, susține Luca, aparținea ordinului clerical al lui Abia (Luca 1:5). Dacă acest lucru este adevărat, înseamnă că familia lui Ioan s-ar fi aşteptat ca acesta să urmeze cariera spirituală a tatălui său. Ioan, însă, a respins orice obligație familială şi orice datorie față de Templu, pentru a duce o viață de asceză în sălbăticie, „nemâncând pâine şi nebând vin", profețind în schimb Sfârşitul Lumii. Poate că aceasta este una dintre explicațiile popularității sale uriaşe printre mase: renunțarea benevolă la viața preoțească şi la toate beneficiile ei, pentru a le oferi evreilor o nouă şansă de salvare, una care să nu aibă nimic de-a face cu Templul şi detestabila lui clasă clericală. Iar această şansă se numea „botez".

Ştim cu certitudine că botezul şi ritualurile cu apă erau destul de des întâlnite în Antichitate pe tot cuprinsul Orientului Apropiat. Grupuri de „botezători" cutreierau Siria şi Palestina, convertind credincioşi la ordinele lor prin scufundarea ritualică în apă. Ne-evreii convertiți la iudaism obişnuiau să facă o baie ceremonială pentru a se dezice de fosta lor identitate şi a fi acceptați în noul clan. Evreii

venerau apa pentru proprietățile sale liminale, considerând că are puterea de a transpune o persoană sau un obiect dintr-o stare în alta: de la murdar la curat, de la profan la sfânt. Biblia este plină de practici purificatoare: obiecte (un cort sau o sabie) erau stropite cu apă pentru a fi închinate Domnului; oamenii (leproşii, femeile în timpul menstruației etc.) erau scufundați în apă ca un act de purificare. Preoții din Templul Ierusalimului îşi spălau mâinile înainte de a merge la altar şi a efectua jertfirile. Arhiereul urma o baie rituală înainte să intre în Sanctuar de Ziua Ispăşirii şi încă una imediat ce lua asupra lui păcatele poporului.

Cea mai cunoscută sectă purificantă a vremii era mai sus-menționata comunitate eseniană. Esenienii nu erau o grupare monahală în adevăratul sens al cuvântului. Unii locuiau în oraşele şi satele din Iudeea, iar alții se separau cu totul de restul evreilor în comune precum cea de la Qumran, unde practicau celibatul şi orice proprietate era împărțită cu cei din jur (în Qumran, singura proprietate personală permisă unui esenian era un veşmânt, o pătură pentru dormit şi o toporişcă pentru a săpa o latrină în sălbăticie atunci când era nevoie). Deoarece esenienii vedeau corpul fizic ca impur şi coruptibil, au dezvoltat un sistem rigid de scufundări complete, care trebuiau repetate constant pentru a menține o stare de puritate rituală. Pe lângă acestea, esenienii obişnuiau să acorde o baie spirituală inițială — un fel de botez — prin care primeau oamenii în comunitatea lor.

Această practică poate să-l fi inspirat pe Ioan să adopte propriul ritual neobişnuit. Nu este exclus ca Ioan însuşi să fi fost esenian. Între ei pot fi trasate nişte legături greu de ignorat. Atât Ioan, cât şi comunitatea eseniană aleseseră să locuiască în deşertul Iudeii în aproximativ aceeaşi perioadă;

ni se spune că Ioan pleacă în sălbăticie la o vârstă fragedă, ceea ce poate fi legat de practica eseninilor de a adopta şi educa fiii preoţilor. Atât Ioan, cât şi esenienii refuzau autoritatea Templului. Esenienii îşi respectau propriul calendar şi propriile restricţii de dietă, refuzând conceptul de sacrificiu animal, principala activitate a Templului. Şi esenienii şi Ioan se considerau pe ei şi pe discipolii lor adevăratul trib al israeliţilor şi se pregăteau activ pentru Sfârşitul Lumii. Esenienii aşteptau cu nerăbdare un război apocaliptic în care „Fiii Luminii" (esenienii) să lupte cu „Fiii Întunericului" (preoţii Templului) pentru supremaţia asupra Templului din Ierusalim, pe care esenienii să-l purifice şi să-l resacralizeze sub conducerea lor. Şi nu în ultimul rând, atât Ioan, cât şi esenienii se identificau cu „glasul care strigă în pustie", prorocit de către Profetul Isaia: „Un glas strigă: «În pustiu gătiţi calea Domnului, drepte faceţi în loc neumblat cărările Dumnezeului nostru»." (Isaia 40:3). Toate cele patru evanghelii atribuie acest verset lui Ioan; cât despre esenieni, acesta servea ca pasajul definitoriu al Scripturii despre concepţia pe care o aveau asupra propriei identităţi şi a comunităţii lor.

Cu toate astea, sunt destule diferenţe între Ioan şi esenieni ca să nu ne grăbim să tragem o concluzie. Ioan nu este prezentat ca un membru al comunităţii, ci ca un singuratic; o voce solitară strigând în pustiu. Mesajul său nu e unul exclusivist, ci le este deschis tuturor evreilor dispuşi să abandoneze căile nedemne şi să ducă o viaţă dreaptă. Dar aspectul cel mai important este acela că Ioan nu pare să fie preocupat în mod exagerat de purificarea rituală. El considera botezul ca pe un act unic, irepetabil. Este posibil să fi fost influenţat de ritualurile cu apă populare printre sectele evreieşti ale epocii, inclusiv a esenienilor, însă se

pare că botezul pe care îl oferea în apele râului Iordan îi aparţinea.

Şi atunci, ce însemna botezul lui Ioan? Evanghelia după Marcu face uimitoarea afirmaţie că ar fi fost un „botez al pocăinţei spre iertarea păcatelor“ (Marcu 1:4). Natura fără îndoială creştină a acestei afirmaţii îi pune veridicitatea sub semnul întrebării. Sună mai degrabă ca o proiecţie creştină asupra faptelor Botezătorului, decât un citat direct — deşi, dacă acest lucru ar fi adevărat, ar fi o afirmaţie ciudată din partea primei biserici creştine. Ar însemna că Ioan avea puterea de a ierta păcate, chiar înainte de a-l fi cunoscut pe Isus.

Iosephus explică în mod clar că botezul lui Ioan nu avea ca scop „iertatea păcatelor, ci purificarea corpului“, ceea ce ar face ca ritualul lui să fie mai degrabă unul de iniţiere în secta sau în ordinul lui. Această teză este susţinută şi în „Faptele Sfinţilor Apostoli“, în care un grup de corinteni declară cu mândrie că *aparţin* botezului lui Ioan (Faptele Sfinţilor Apostoli 19:1–3). Dar şi asta ar fi ridicat probleme pentru comunitatea creştină de început. Pentru că unul dintre lucrurile asupra cărora toate evangheliile sunt de acord atunci când vine vorba despre Ioan Botezătorul, este că undeva în jurul vârstei de treizeci de ani, din motive necunoscute, Isus din Nazaret şi-a părăsit satul natal din Galileea, abandonându-şi casa, familia şi obligaţiile, pentru a veni în Iudeea şi a fi botezat de către Ioan pe malul Iordanului. Într-adevăr, viaţa lui Isus ca personaj istoric începe nu cu naşterea sa miraculoasă, ci cu întâlnirea sa cu Ioan Botezătorul.

Problema primilor creştini era că, acceptând amănuntele întâlnirii dintre Isus şi Ioan, ar fi însemnat să recunoască tacit că Ioan era, cel puţin la început, o figură

superioară. Dacă botezul lui Ioan avea ca scop iertarea păcatelor, aşa cum susţine Marcu, atunci acceptarea lui de către Isus indică o nevoie de a fi spălat de păcate cu ajutorul Botezătorului. Dacă botezul lui Ioan era un ritual iniţiatic, aşa cum sugerează Iosephus, atunci acesta este momentul în care Isus este primit în cadrul mişcării lui Ioan, printre alţi discipoli. Tocmai asta susţin şi discipolii lui Ioan, care refuză să fie absorbiţi în facţiunea lui Isus chiar şi la mulţi ani după execuţia celor doi, susţinând că mentorul lor, Ioan, a fost mai important decât Isus. În fond, cine a botezat pe cine?

Importanţa istorică a lui Ioan Botezătorul şi rolul său în lansarea misionariatului lui Isus au creat o dilemă dificilă pentru autorii evangheliilor. Ioan era respectat, popular şi recunoscut aproape universal ca preot şi profet. Faima sa era prea puternică pentru a fi ignorată, iar botezul său săvârşit lui Isus, prea bine cunoscut pentru a fi ascuns. Povestea trebuia spusă. Dar în acelaşi timp, mesajul ei trebuia adaptat şi orice pericol înlăturat. Rolurile celor doi bărbaţi trebuiau inversate: Isus să fie cel superior şi Ioan cel inferior. Aşa se explică regresul personajului lui Ioan de la prima evanghelie, Marcu — în care este prezentat ca un profet şi un mentor pentru Isus — la ultima, Ioan, în care Botezătorul pare să nu servească altui scop decât acela de a confirma divinitatea lui Isus.

Marcu îl descrie pe Ioan Botezătorul ca pe o figură complet independentă, care îl botează pe Isus printre mulţi alţii ce vin la el în căutarea iertării păcatelor. „Şi ieşeau la el tot ţinutul Iudeii şi toţi cei din Ierusalim şi se botezau de către el, în râul Iordan, mărturisindu-şi păcatele... Şi în zilele acelea, Isus a venit din Nazaretul Galileii şi s-a botezat în Iordan, de către Ioan“ (Marcu 1:5, 9). Botezătorul din

descrierea lui Marcu recunoaşte că nu este mesia cel promis — „Şi propovăduia, zicând: Vine în urma mea Cel ce este mai tare decât mine (...) Căruia nu sunt vrednic, plecându-mă, să-I dezleg cureaua încălţămintelor. Eu v-am botezat pe voi cu apă, El însă vă va boteza cu Duh Sfânt" (Marcu 1:7–8) — dar, în mod ciudat, nu confirmă niciodată că Isus ar fi cel la care se referă. Nici măcar după botezul formal al lui Isus, atunci când se deschid cerurile şi Duhul Sfânt coboară asupra sa sub forma unui porumbel, în timp ce o voce divină îi spune: „Tu eşti Fiul Meu cel iubit, întru Tine am binevoit", Ioan nici nu observă, nici nu comentează în vreun fel această intervenţie divină. Pentru Ioan, Isus este unul dintre numeroşii urmaşi al lui Avraam care s-au aventurat în Iordan pentru a fi iniţiaţi în noul clan al Israelului. El trece pur şi simplu mai departe la următoarea persoană care aşteaptă să fie botezată.

Două decenii mai târziu, Matei repoveşteşte aproape textual relatarea lui Marcu despre botezul lui Isus, însă are grijă să puncteze cel puţin una dintre lacunele importante ale predecesorului său: în momentul în care Isus soseşte pe malul Iordanului, Ioan îl recunoaşte instantaneu ca fiind „cel ce îmi va urma".

„Eu vă botez cu apă", spune Botezătorul. „Însă el vă va boteza cu foc."

La început, Ioan al lui Matei refuză să-l boteze pe Isus, sugerând că el este cel care ar trebui să fie botezat. Ioan continuă prin a-l boteza abia după ce călătorul din Nazaret îi acordă permisiunea.

Luca merge chiar şi mai departe, repetând povestea descrisă în Marcu şi Matei, preferând să treacă fugar peste momentul botezului în sine. „Şi după ce s-a botezat tot

poporul, botezându-se şi Isus şi rugându-se, s-a deschis cerul..." (Luca 3:21).

Cu alte cuvinte, Luca omite să identifice un iniţiator al botezului lui Isus. Nu Ioan este cel care îl botează pe Isus. Isus este pur şi simplu botezat. Luca îşi întăreşte punctul de vedere, ţesând în jurul naşterii lui Ioan o poveste care, împreună cu cea despre Isus, să demonstreze că acesta din urmă era superior încă din stadiul fetal. Poate că naşterea lui Ioan de către o femeie infertilă a fost un miracol, dar acesta păleşte în faţa miracolului naşterii lui Isus dintr-o fecioară.

Acesta este doar unul dintre eforturile lui Luca — continuate şi în Faptele Sfinţilor Apostoli — de a-i convinge pe discipolii lui Ioan să-şi abandoneze profetul în favoarea lui Isus.

În Evanghelia după Ioan, scrisă la trei decenii după cea a lui Marcu, Ioan nici măcar nu mai e numit „Botezătorul"; evanghelistul nu foloseşte niciunde acest titlu pentru a-l descrie pe profetul din apele Iordanului. De fapt, Isus nici nu mai este botezat de către Ioan. Singurul rol al Botezătorului în cea de-a patra evanghelie este să depună mărturie despre divinitatea lui Isus. Isus nu numai că este mai „puternic" decât Ioan Botezătorul. El este Lumina, Dumnezeul, Mielul lui Dumnezeu, Alesul. Este *logos*-ul preexistent, care „a existat cu mult dinaintea mea", spune Botezătorul.

„Am văzut Duhul Sfânt pogorându-se deasupra lui sub chip de porumbel", spune Ioan despre Isus, completând astfel încă una dintre lacunele textului lui Marcu, înainte să le poruncească în mod direct discipolilor săi să-l părăsească şi să-l urmeze pe Isus. Pentru Ioan Evanghelistul, nu a fost suficient să-l minimalizeze pe Botezător; acesta trebuia să

se discrediteze singur şi să se denigreze public în fața *adevăratului* profet şi mesia.

„Nu sunt eu Hristosul, ci sunt trimis înaintea lui", recunoaşte Botezătorul în cea de-a patra evanghelie. „Acela trebuie să crească, iar eu să mă micşorez" (Ioan 3:28–30).

Încercarea frenetică de a reduce importanța lui Ioan, de a-l face inferior lui Isus — aducându-l aproape de nivelul unui mesager — trădează o nevoie urgentă din partea comunității creştine inițiale de a contracara ceea ce dovezile istorice sugerează în mod clar: indiferent cine a fost Botezătorul, de unde provenea şi ce intenționa prin ritualul său, este foarte probabil ca Isus să fi fost unul dintre numeroşii săi discipoli atunci când şi-a început misionariatul. Înainte de întâlnirea cu Ioan, Isus era un țăran anonim şi muncitor plătit cu ziua în Galileea. Prin botezul lui Ioan nu numai că a fost cooptat în cadrul noii şi răscumpăratei națiuni evreieşti, ci a intrat şi în anturajul lui Ioan. Nu toți cei botezați de Ioan îi deveneau discipoli; mulți se întorceau pur şi simplu acasă. Însă Isus a rămas. Evangheliile spun foarte clar că, după botez, în loc să se întoarcă în Galileea, Isus a plecat „în sălbăticia" Iudeii, adică tocmai acolo de unde venise Ioan. A petrecut o vreme în deşert, nu pentru a „fi ispitit de Satana", aşa cum au pretins evangheliştii, ci pentru a învăța de la Ioan şi a iniția o strânsă legătură cu discipolii săi.

Primele cuvinte rostite de Isus în public după începerea misionariatului său le reflectă pe cele ale lui Ioan: „S-a împlinit vremea şi s-a apropiat împărăția lui Dumnezeu. Pocăiți-vă şi credeți în Vestea cea Bună" (Marcu 1:15). La fel şi prima activitate publică: „După acestea a venit Isus şi ucenicii Lui în pământul Iudeii şi stătea acolo şi boteza. Şi boteza şi Ioan..."(Ioan 3:22–23). Evident, primii discipoli

ai lui Isus — Andrei şi Filip — nu erau discipolii lui, ci ai lui Ioan (Ioan 1:35- 47). Aceştia l-au urmat pe Isus abia după arestarea lui Ioan. Formula de adresare pe care o folosea Isus pentru duşmanii lui din rândul scribilor şi al fariseilor era aceeaşi cu cea folosită de Ioan: „Pui de vipere!" (Matei 12:34)

După botezul său, Isus a rămas o vreme în Iudeea, frecventând anturajul lui Ioan, predicând în numele mentorului său şi botezând alături de el, până când Antipa, speriat de puterea şi popularitatea lui Ioan, a cerut să fie arestat şi aruncat în temniţă. Abia atunci a părăsit Isus Iudeea şi s-a întors acasă, la familia sa.

Înapoi în Galileea, înconjurat de oamenii lui, Isus va prelua rolul lui Ioan şi va începe să predice despre Împărăţia Cerurilor şi judecata ce urma să vină. Şi totuşi, Isus nu se va limita la a repeta vorbele şi acţiunile lui Ioan. Mesajul lui Isus va fi mult mai revoluţionar, concepţia sa despre Împărăţia Cerurilor mult mai radicală şi conştiinţa propriei identităţi şi a misiunii periculoase în care s-a angajat, mult mai clar definite decât şi-ar fi imaginat predecesorul său vreodată. Poate că Ioan boteza prin apă, însă Isus va boteza prin puterea Duhului Sfânt. Şi prin *foc.*

Capitolul 8

Urmează-mă

Galileea în care s-a întors Isus după perioada petrecută cu Ioan Botezătorul era diferită de Galileea în care se născuse. Ţinutul copilăriei sale suferise traume psihice profunde din pricina represaliilor Romei în urma revoltelor izbucnite după moartea lui Irod cel Mare în 4 î.e.n.

Răspunsul Romei la rebeliune, indiferent unde se iscase, a fost unul previzibil: arderea satelor, devastarea oraşelor şi înrobirea populaţiei. Acesta a fost ordinul dat de împăratul Augustus legiunilor sale după moartea lui Irod pentru a le servi o lecţie rebelilor evrei. Romanii au înăbuşit relativ uşor revoltele din Iudeea şi Pereea, acordând o atenţie sporită Galileei, nucleul revoltei. Mii de oameni au fost ucişi, în timp ce provinciile erau pârjolite. Dezastrul s-a extins în toate oraşele şi toate satele, lăsând în urmă puţini supravieţuitori. Satele Emaus şi Sampho au fost pustiite. Sepphorisul, care îi permisese lui Iuda Galileanul să pătrundă în depozitul de arme al oraşului, a fost făcut una cu pământul. Întreaga Galilee a fost trecută prin foc şi sabie. Nici măcar un sat neînsemnat precum Nazaretul nu ar fi scăpat de furia Romei.

Roma avea motive întemeiate de a-şi canaliza ostilităţile asupra Galileei. De secole întregi, regiunea fusese un focar de activitate revoluţionară. Cu mult înaintea invaziei romane, termenul de „galilean“ devenise sinonim cu cel de „rebel“. Iosephus spune despre locuitorii Galileei că sunt „de mici învăţaţi cu războiul“, iar provincia însăşi, care

beneficia de o geografie aspră şi un teren stâncos, fusese dintotdeauna „rezistentă la invazii străine".

Nu conta dacă invadatorii erau ne-evrei sau evrei; galileenii refuzau să se lase stăpâniţi. Nici măcar Regele Solomon nu reuşise să-i cucerească, populaţia regiunii rezistând taxelor grele impuse şi regimului inuman de muncă la care fuseseră supuşi pentru construirea primului Templu din Ierusalim. Nici măcar Haşmoneii — regii-preoţi care domniseră peste tot teritoriul, din 140 î.e.n. şi până la invazia romană din 63 î.e.n. — nu reuşiseră niciodată cu adevărat să-i facă pe localnici să se supună templului-stat creat în Iudeea. Iar Galileea fusese permanent un ghimpe în coasta lui Irod, care nu a fost numit „Regele Iudeilor" decât după ce a reuşit să cureţe regiunea de ameninţarea grupărilor de tâlhari.

Galileenii par să se fi considerat un neam diferit de restul evreilor palestinieni. Iosephus se referă la ei în mod expres ca la altă etnie; Mishna susţine că galileenii aveau alte legi şi obiceiuri pentru căsătorie şi foloseau chiar şi sisteme diferite de măsurare pentru greutate, lungime etc. Erau un popor de păstori — oameni de la ţară — uşor de recunoscut după obiceiurile lor provinciale şi accentul rustic distinct — accentul care l-a trădat şi pe Simon Petru după arestarea lui Isus: „Cu adevărat şi tu eşti unul dintre ei [Discipolii lui Isus], căci şi vorbirea te face cunoscut" (Matei 26:73). Elita urbană a Iudeii îi insulta pe galileeni, numindu-i „oameni ai pământului", un termen care denota dependenţa acestora de agricultură. Dar acelaşi termen mai avea o conotaţie; îi descria pe cei needucaţi şi violenţi, cei care nu se supun legii, mai ales în ceea ce privea zeciuiala Templului. Nemulţumirea iudeilor faţă de delăsarea şi întârzierile galileenilor privind plata tributului către

Templu reiese din literatura epocii. De cealaltă parte, multe scripturi apocrife, precum Testamentul lui Levi şi Cartea lui Enoh, reflectă sentimentul critic al galileenilor faţă de stilul îmbelşugat de viaţă al preoţimii iudaice, exploatarea ţărănimii şi ruşinoasa colaborare cu Roma.

Fără îndoială că între galileeni şi Templu exista o legătura emoţională profundă, ei considerându-l „casa lui Dumnezeu", dar asta nu făcea decât să le accentueze şi mai mult antipatia faţă de preoţii Templului, care se considerau unicii arbitri ai voii Domnului. Există dovezi din care reiese că galileenii erau mai puţin interesaţi de ritualurile Templului şi, din cauza distanţei de trei zile dintre Galileea şi Ierusalim, mai puţin înclinaţi să-l viziteze. Fermierii şi ţăranii care reuşeau să strângă destui bani ca să vină la Ierusalim pentru festivităţi se aflau în situaţia umilitoare de a-şi oferi jertfele preoţilor bogaţi, printre care, de multe ori, se numărau chiar şi deţinătorii pământurilor pe care ţăranii le lucrau acasă.

Fractura dintre Iudeea şi Galileea a crescut şi mai mult după ce Roma a plasat Galileea sub guvernarea directă a lui Antipa, fiul lui Irod cel Mare. Pentru prima dată în istorie, galileenii aveau un conducător care locuia în Galileea. Tetrarhia lui Antipa a transformat provincia într-o jurisdicţie politică separată, care nu se mai afla sub autoritatea directă a Templului şi a aristocraţiei clericale din Ierusalim. Galileenii erau obligaţi în continuare să plătească zeciuiala Templului, iar Roma îşi exercita în continuare controlul asupra fiecărui aspect al vieţii lor; în fond, Antipa fusese încoronat de Roma şi răspundea comenzilor ei. Dar domnia lui Antipa permitea Galileei un anumit grad de autonomie. Trupele romane se retrăseseră din provincie şi fuseseră înlocuite cu soldaţii lui Irod. Iar acesta, cel puţin, era evreu,

reuşind în cea mai mare parte să nu jignească sensibilităţile religioase ale supuşilor săi — exceptând căsătoria cu soţia fratelui său şi execuţia lui Ioan Botezătorul.

Începând cu anul 10 e.n., când Antipa şi-a stabilit capitala în Sepphoris, şi până în 36 e.n., anul în care împăratul Caligula îl demite şi îl exilează, Galileea s-a bucurat de o bine-venită perioadă de linişte şi pace după un deceniu de proteste şi războaie. Dar pacea a fost doar o manevră, iar încetarea conflictului, un pretext pentru transformarea fizică a Galileei. Pe parcursul celor douăzeci de ani, Antipa a clădit două oraşe greceşti de la zero — Sepphoris, prima capitală, apoi Tiberias, a doua, pe coasta Mării Galileei — care au perturbat societatea galileeană tradiţională.

Acestea erau primele oraşe adevărate pe care le-a avut Galileea, populate aproape în întregime de comercianţi romani, ne-evrei vorbitori de greacă, colonişti înstăriţi din Iudeea, într-un cuvânt, negalileeni. Noile oraşe au exercitat o presiune enormă asupra economiei, practic împărţind provincia între cei bogaţi şi cu putere şi cei care trudeau pentru a le întreţine nivelul ridicat de trai. Satele agricole sau pescăreşti aflate la limita subzistenţei erau din ce în ce mai copleşite de nevoile oraşelor, agricultura şi producţia de alimente mergând către noua populaţie urbană. Taxele au fost ridicate, preţurile terenurilor dublate şi datoriile au sărit în aer, dezintegrând încet-încet stilul de viaţă tradiţional al comunităţii.

Când Isus s-a născut, Galileea clocotea. Primul deceniu al vieţii sale a coincis cu prădarea şi distrugerea provinciei, iar al doilea, cu reconstruirea ei sub îndrumarea lui Antipa. Atunci când Isus a părăsit Galileea pentru a se întâlni cu Ioan Botezătorul în Iudeea, Antipa renunţase deja la Sepphoris ca reşedinţă regală, în favoarea mai noului şi mai

opulentului oraş Tiberias. La întoarcerea sa, Galileea pe care o cunoscuse — cea a ogoarelor şi fermelor răzleţe, a livezilor înfloritoare împrejmuite de pajişti cu flori sălbatice — semăna mai degrabă cu Iudeea din care tocmai se întorsese: urbanizată, elenizată, tiranică şi divizată între cei ce aveau şi cei ce nu aveau.

Prima oprire a lui Isus după întoarcerea sa trebuie să fi fost la Nazaret, unde familia sa locuia în continuare, deşi nu a stat în oraşul său natal prea mult. Isus părăsise Nazaretul ca un simplu *tekton,* dar s-a întors schimbat. Transformarea sa a creat o fisură adâncă în comunitate. Aproape că nu l-au recunoscut pe predicatorul călător care reapăruse în satul lor. Evanghelia spune că mama lui Isus, împreună cu fraţii şi surorile lui, au fost scandalizaţi de ceea ce spuneau oamenii despre el; au încercat cu disperare să-l facă să tacă şi să-l oprească (Marcu 3:21). Cu toate acestea, când l-au abordat şi l-au implorat să se întoarcă acasă şi să continue afacerea familiei, el a refuzat. „Cine sunt mama mea şi fraţii mei?" a întrebat, privind în jur. „Iată mama mea şi fraţii mei. Că oricine va face voia lui Dumnezeu, acesta este fratele meu şi sora mea şi mama mea." (Marcu 3:31–35)

Această relatare din Evanghelia după Marcu este adesea interpretată ca refuzul iniţial al învăţăturilor lui Isus de către familia sa şi negarea identităţii de mesia. Dar din răspunsul lui nu reiese ostilitate sau animozitate faţă de ei. Iar în evanghelii nu există niciun indiciu că familia lui Isus i-ar fi descurajat ambiţiile mesianice. Dimpotrivă, fraţii lui Isus au jucat roluri semnificative în mişcarea pe care a fondat-o. După crucificarea lui, fratele său, Iacov, a devenit conducătorul comunităţii din Ierusalim. Poate că familia sa a fost reticentă la început, dar dovezile istorice

sugerează că, în cele din urmă, au ajuns să creadă în el şi să-i susţină cauza.

Când vine vorba de ceilalţi nazarineni însă, e altă poveste. Evanghelia îi descrie ca fiind tulburaţi de întoarcerea „fiului Mariei". Deşi câţiva erau impresionaţi şi îl aclamau, majoritatea se temeau de prezenţa şi afirmaţiile sale. Isus a devenit în scurt timp un proscris în mica sa comunitate aşezată pe coasta dealului. Evanghelia spune că localnicii l-au luat pe sus şi l-au târât la marginea prăpastiei, vrând să-l arunce (Luca 4:14–30). Povestea este suspectă; în Nazaret nu există o prăpastie abruptă, ci o pantă lină. Ce trebuie reţinut însă este faptul că Isus nu a reuşit să dobândească prea mulţi adepţi în Nazaret — cel puţin, nu la început. „Niciun prooroc nu este bine primit în patria sa", a spus el înainte să-şi abandoneze casa părintească şi să pornească spre Capernaum, un sat pescăresc din apropiere, situat pe coasta nordică a Mării Galileei.

Capernaum era locul ideal pentru a-şi începe misionariatul, deoarece reflecta perfect schimbările economice nefaste produse sub conducerea lui Antipa. Acest sat de aproape o mie cinci sute de agricultori şi pescari, cunoscut pentru climatul temperat şi solul fertil, avea să devină principalul aşezământ al lui Isus pe parcursul primului său an ca misionar în Galileea.

Satul se întindea de-a lungul unei porţiuni vaste a ţărmului, permiţând aerului sărat şi răcoros să cuprindă toate plantele şi copacii. Vegetaţia litorală era bogată tot anul, în timp ce pe dealuri creşteau desişuri de nuci sălbatici şi brazi, smochini şi măslini. Secretul economic al Capernaumului se găsea, însă, în bogăţiile mării care îi hrăniseră pe localnici de secole întregi.

Din păcate, la vremea la care a ajuns Isus în Capernaum, toată producția localității ajunsese să deservească marile orașe, în frunte cu Tiberias, noua capitală, aflată la doar câțiva kilometri mai la sud. Producția alimentară creștea exponențial și, odată cu ea, și standardul de viață al acelor fermieri și pescari care avuseseră capacitatea de a cumpăra mai mult teren cultivabil, respectiv mai multe bărci și plase. Dar, la fel ca în restul Galileei, profiturile de pe urma acestor creșteri mergeau în beneficiul latifundiarilor și al vameșilor care locuiau în afara Capernaumului: preoții înstăriți din Iudeea și noua elită urbană din Sepphoris și Tiberias. Majoritatea riveranilor nu sesizaseră nicio îmbunătățire economică, ba din contră. Aceștia au fost primii cărora Isus le-a adresat mesajul său; cei ale căror vieți au fost afectate în mod direct de evoluția economico-socială a Galileei.

Asta nu înseamnă că Isus li s-ar fi adresat numai săracilor sau că doar cei nevoiași l-ar fi urmat. Un număr de beneficiari destul de prosperi au început să susțină cauza lui Isus, oferindu-le mâncare și adăpost lui și discipolilor săi. Printre aceștia îi amintim pe vameșii Levi (Marcu 2:13–15) și Zacheu (Luca 19:1–10) și pe Iair, unul dintre „mai-marii sinagogii" (Marcu 5:21–43). Dar mesajul lui Isus era formulat ca o provocare directă la adresa celor bogați și puternici, fie ei romani, colaboratori ai Templului sau proaspăt îmbogățiții din orașele grecești ale Galileei. Mesajul era unul clar: Dumnezeu vede suferința celor săraci și fără avut; le aude plânsetul de jale. Și acum va acționa. Poate că nu era ceva cu totul nou — Ioan își clădise doctrina în jurul aceleiași teme —, dar era un mesaj transmis unei noi Galilei, de un bărbat care, în calitate de galileean născut

şi trăit printre ei, împărtăşea aceleaşi sentimente faţă de Iudeea şi de Templu.

Isus nu a stat prea mult în Capernaum înainte de a începe să strângă în jurul lui un grup de galileeni cu vederi similare, racolaţi mai ales din rândul pescarilor tineri. Aceştia îi vor deveni primii discipoli (pe lângă cei doi care deja îl urmau, cei preluaţi din anturajul lui Ioan Botezătorul după arestarea acestuia.) Conform Evangheliei după Marcu, Isus şi-a găsit primii simpatizanţi pe ţărmul Mării Galileei. Zărindu-i pe Simon şi pe fratele său, Andrei, doi pescari tineri care îşi pregăteau năvoadele, Isus le-a spus: „Veniţi după mine, şi eu vă voi face pescari de oameni". Cei doi fraţi, scrie Marcu, au aruncat imediat năvoadele şi l-au urmat. Ceva mai târziu, Isus a întâlnit alţi doi pescari — Iacov şi Ioan, fiii cei mici ai lui Zevedeu — şi le-a propus acelaşi lucru. Şi ei şi-au abandonat barca şi plasele şi l-au urmat pe Isus (Marcu 1:16–20).

Ceea ce îi diferenţia pe aceşti ucenici de mulţimea de simpatizanţi care se aduna în jurul lui Isus de fiecare dată când intra în câte un oraş era faptul că ei îl însoţeau peste tot. Spre deosebire de masele entuziaste, dar capricioase, ucenicilor li se cerea în mod direct să îşi părăsească familiile şi casele pentru a-l urma pe Isus dintr-un oraş într-altul. „Dacă vine cineva la mine şi nu urăşte pe tatăl său şi pe mamă şi pe femeie şi pe copii şi pe fraţi şi pe surori, chiar şi sufletul său însuşi, nu poate să fie ucenicul meu" (Luca 14:26; Matei 10:37).

Evanghelia lui Luca susţine că în total au fost şaptezeci şi doi de ucenici (Luca 10:1–12) şi că, printre aceştia, se numărau şi femei, unele dintre ele, în ciuda tradiţiei, fiind cunoscute după nume în Noul Testament: Ioana, soţia servitorului lui Irod, Chuza, Maria, mama lui Iacov şi a lui

Ioses, Maria, soția lui Clopa; Susana, Salomeea și, poate cea mai cunoscută dintre ele, Maria din Magdala, pe care Isus a vindecat-o de „cei șapte demoni“ (Luca 8:2). Că aceste femei s-au numărat printre ucenicii lui Isus este un fapt demonstrat, toate cele patru evanghelii prezentându-le ca însoțindu-l pe Isus din oraș în oraș (Marcu 15:40–41; Matei 27:55–56; Luca 8:2–3; 23:49; Ioan 19:25). Biblia afirmă că „multe alte femei (...) mergeau după el [Isus] și îl slujeau“ (Marcu 15:40–41). Acestea i-au fost alături din zilele sale în Galileea și până la ultima suflare pe Muntele Golgota.

Dar, printre acești șaptezeci și doi, exista un nucleu central de apostoli — cu toții bărbați — care aveau un rol special în cadrul misiunii lui Isus. Aceștia erau „Cei Doisprezece“. Dintre ei făceau parte frații Iacov și Ioan — fiii lui Zevedeu — pe care Isus îi va numi „fiii tunetului“; Filip, care venea din Betsaida și care își începuse ucenicia sub Ioan (Ioan 1:35–44); Andrei, evanghelistul Ioan plasându-l și pe el alături de discipolii dintru început ai Botezătorului, spre deosebire de evangheliile sinoptice care spun că provenea din Capernaum; Simon, fratele lui Andrei, pe care Isus îl va numi Petru; Matei, adesea asociat greșit cu Levi, vameșul; Iuda Tadeu, fiul lui Iacov; Iacov fiul lui Alfeu; Toma, care va rămâne în istorie pentru că s-a îndoit de învierea lui Isus; Bartolomeu, despre care nu se știe aproape nimic; încă un Simon, cunoscut ca „Zelotul“ pentru devotamentul său față de „zel“, ca doctrină biblică și nu ca apartenență la gruparea zeloților, care urma să activeze treizeci de ani mai târziu; și Iuda Iscarioteanul, cel despre care evangheliile susțin că l-ar fi trădat pe Isus arhiereului Caiafa.

Cei Doisprezece vor fi principalii mesageri ai lui Isus — apostolii, sau ambasadorii — trimiși în orașele și satele din apropiere pentru a predica individual și fără supraveghere

(Luca 9:1–6). Aceştia nu erau liderii mişcării lui Isus, ci mai degrabă principalii lui misionari. Dar Cei Doisprezece mai aveau o funcţie, una în primul rând simbolică, ce avea să se manifeste mai târziu. Ei voi ajunge să simbolizeze cele douăsprezece triburi ale Israelului, distruse şi împrăştiate în vremuri de mult apuse.

Având baza stabilită şi cu un grup de discipoli aleşi personal în continuă creştere, Isus a început să viziteze sinagoga locală pentru a le predica oamenilor din Capernaum. Evanghelia spune că cei care îl auzeau erau fascinaţi de învăţămintele lui, însă nu era vorba doar de ceea ce spunea. În acest moment, Isus încă repeta cuvintele mentorului său, Ioan Botezătorul: „De atunci încolo [de când a ajuns în Capernaum]", scrie Matei, „Isus a început să predice şi să zică: Pocăiţi-vă! Căci Împărăţia Cerurilor se apropie!" (Matei 4:17). Dar ceea ce îi fascina cu adevărat pe cei adunaţi în sinagoga din Carpenaum era autoritatea cu care vorbea Isus. „Căci el îi învăţa ca unul care avea autoritate, nu cum îi învăţau cărturarii lor" (Matei 7:28; Marcu 1:22; Luca 4:31).

Comparaţia cu învăţătorii, accentuată în toate cele trei evanghelii sinoptice, este ostentativă şi grăitoare. Spre deosebire de Ioan Botezătorul, care este posibil să se fi născut într-o familie de preoţi din Iudeea, Isus era un ţăran. Vorbea ca un ţăran. Predica în aramaică, limba comună. Nu avea autoritatea unui cărturar învăţat sau a aristocraţiei clericale. Autoritatea lui provenea direct de la Dumnezeu. Şi nu este de mirare, din moment ce, de când a intrat în sinagoga micului oraş maritim, Isus a făcut tot posibilul să-şi afirme opoziţia faţă de gărzile Templului şi cultului iudaic, provocându-le autoritatea ca reprezentanţi ai lui Dumnezeu pe pământ.

Deşi evangheliile pun la un loc grupările cu care Isus se afla în conflict, adesea sub formulări generale ca „marii preoţi şi bătrânii" sau „învăţătorii şi fariseii", acestea erau grupări separate din Palestina secolului I, iar Isus avea relaţii diferite cu fiecare. Cu toate că evangheliile încearcă să-i reprezinte pe farisei ca pe principalii opozanţi ai lui Isus, adevărul este că relaţiile lui cu aceştia au fost — cu excepţia câtorva momente tensionate — în cea mai mare parte destul de civilizate şi, ocazional, chiar cordiale. Un fariseu l-a avertizat pe Isus că viaţa sa e în pericol (Luca 13:31), un fariseu a ajutat la îngroparea sa după execuţie (Ioan 19:38–40), un fariseu a salvat vieţile discipolilor săi după Înălţare (Faptele Sfinţilor Apostoli 5:34). Isus lua masa cu fariseii, dezbătea problemele împreună cu ei şi trăia printre ei. Au existat farisei chiar şi printre adepţii săi.

În schimb, evangheliile pun întotdeauna în lumină proastă puţinele interacţiuni dintre Isus şi nobilimea clericală sau elita rabinilor care îi reprezintă. La cine altcineva să se fi referit Isus atunci când a spus: „Aţi transformat Templul într-o peşteră de hoţi"? Nu se referea la comercianţi şi speculanţi atunci când a dat buzna în curtea Templului, răsturnând tarabele şi deschizând cuştile, ci la cei care profitau cu adevărat de pe urma comerţului din Templu şi de pe urma galileenilor săraci, cum era şi el.

Asemenea precursorilor săi zeloşi, Isus era mai puţin preocupat de imperiul păgân care anexase Palestina şi mai mult pornit împotriva impostorilor evrei care ocupaseră Templul. Cu toţii aveau să-l vadă pe Isus ca pe o ameninţare, dar nu există îndoială că principalul antagonist din evanghelii nu este nici împăratul din îndepărtata Romă, nici oficialii săi corupţi din Iudeea. Este arhiereul Caiafa, care va deveni principalul instigator al procesului lui Isus,

tocmai din cauza amenințării pe care o constituia asupra autorității Templului (Marcu 14:1-2; Matei 26:57-66; Ioan 11:48-50).

În timp ce acțiunile lui Isus deveneau tot mai vizibile şi mai ofensive, cuvintele sale reflectau tot mai mult antipatia față de arhiereu şi întreaga instituție religioasă, căreia, spune Isus, îi place să „umble în haine lungi şi să le facă lumea plecăciuni prin piețe. Secătuiesc casele văduvelor şi fac rugăciuni lungi de ochii lumii. Aceştia vor primi o pedeapsă mai mare" (Marcu 12:38-40).

În parabolele lui Isus în mod special se poate recunoaşte atitudinea anticlericală cultivată în Galileea şi care va deveni caracteristică pentru întregul său misionariat. Să luăm în considerare celebra parabolă a bunului samaritean.

Un om oarecare a mers din Ierusalim la Ierihon. Pe drum, a fost asaltat de tâlhari care l-au dezbrăcat, l-au bătut şi l-au lăsat pe jumătate mort. Întâmplarea a făcut ca, în scurt timp, pe drum să treacă un preot, însă când l-a văzut pe rănit, a traversat pe partea cealaltă. Un levit (preot) a trecut şi el pe drum, dar şi el a mers mai departe. În cele din urmă, a trecut şi un samaritean care s-a oprit şi s-a apropiat de el; i-a bandajat rănile şi i le-a spălat cu ulei şi vin. L-a aşezat pe om pe propriul animal şi l-a dus până la cel mai apropiat han, unde l-a îngrijit. A doua zi, i-a dat hangiului doi dinari şi i-a spus: „Ai grijă de el şi orice vei mai cheltui, îți voi da înapoi la întoarcere" (Luca 10:30-37).

Creştinii au interpretat de-a lungul timpului această parabolă ca pe o lecție despre importanța altruismului şi obligația de a-i ajuta pe cei aflați la nevoie. Pentru cei adunați în jurul lui Isus însă, nu bunătatea samariteanului era morala poveştii, ci indiferența celor doi preoți.

Evreii îi considerau pe samariteni cel mai josnic şi mai impur popor din Palestina dintr-un motiv foarte simplu: samaritenii respinseseră Templul din Ierusalim ca unic loc de veneraţie. În schimb, se închinau Dumnezeului evreiesc în propriul lor Templu clădit pe muntele Gerizim, pe malul vestic al râului Iordan. Pentru aceia dintre ascultătorii lui Isus care s-au recunoscut în persoana victimei, morala fusese evidentă: Samariteanul, cel care sfidează autoritatea Templului, face tot ce-i stă în putinţă pentru a respecta porunca lui Dumnezeu — „iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi" (însăşi parabola a fost rostită drept răspuns la întrebarea „cine este aproapele meu?"). Preoţii, care îşi obţin averea şi puterea datorită unei legături speciale cu Templul, ignoră porunca de teamă să nu-şi profaneze puritatea rituală şi să-şi pericliteze astfel această legătură.

Oamenii din Capernaum au asimilat imediat mesajul anticlerical. Mulţimea a început să se strângă tot mai mult în jurul lui Isus. Unii l-au recunoscut ca băiatul născut în Nazaret într-o familie de meşteşugari. Alţii au auzit despre forţa cuvintelor sale şi au venit să-l asculte din curiozitate. Cu toate astea, reputaţia lui Isus nu se întinsese încă mai departe de Capernaum. În afara acestei mici aşezări de pe ţărmul mării, nimeni altcineva nu auzise încă despre charismaticul orator galileean — nici Irod în Tiberias, nici Caiafa în Ierusalim.

Apoi s-a întâmplat ceva care a schimbat totul.

În timp ce se afla la sinagoga din Capernaum şi vorbea despre Împărăţia Cerurilor, Isus a fost dintr-odată întrerupt de un bărbat despre care evangheliile spun că ar fi fost stăpânit de „un spirit necurat".

— Ce avem noi cu tine, Isuse din Nazaret? Ai venit să ne pierzi? Te ştiu cine eşti, Sfântul lui Dumnezeu!

Isus l-a oprit imediat.

— Taci! Şi ieşi afară din el!

Dintr-odată omul a căzut la pământ, zgâlţâit de convulsii puternice şi a scos un ţipăt îngrozitor. Apoi a rămas nemişcat.

Toată lumea din sinagogă a fost uimită.

— Ce este aceasta? Ce învăţătură nouă este aceasta? se întrebau oamenii. El porunceşte cu autoritate chiar şi duhurilor necurate şi ele îl ascultă! (Marcu 1:23–28)

După acest episod, faima lui Isus a trecut hotarul Capernaumului. Veştile despre predicatorul călător s-au răspândit în toată regiunea, apoi în toată Galileea. În fiecare oraş şi în fiecare sat, tot mai mulţi oameni se strângeau în jurul lui, nu atât pentru a-i asculta învăţămintele, ci pentru a vedea minunile despre care auziseră atâtea. Deoarece, în timp ce ucenicii săi aveau să-l recunoască în cele din urmă ca fiind mesia cel promis şi moştenitorul regatului lui David, în timp ce romanii îl considerau un fals pretendent la titlul de Rege al Iudeilor, iar scribii şi preoţii Templului aveau în scurt timp să-l vadă ca pe o ameninţare blasfematorie a controlului lor asupra cultului iudaic, pentru majoritatea evreilor din Palestina — cei pe care susţinea că fusese trimis să-i elibereze — Isus nu era nici rege, nici mesia. Nu era decât unul dintre mulţii scamatori şi exorcişti profesionişti care cutreierau Galileea la vremea aceea.

CAPITOLUL 9

Cu duhul lui Dumnezeu

Nu a durat prea mult până când oamenii din Capernaum şi-au dat seama cu ce aveau de-a face. Isus nu era în niciun caz primul exorcist care să calce pe ţărmul Mării Galileii. În Palestina secolului I, meseria de făcător de minuni era la fel de obişnuită ca aceea de meşteşugar sau zidar, şi chiar mult mai bine plătită. Galileea mai ales era plină de exaltaţi care susţineau că pentru o mică sumă de bani puteau canaliza puterea divină. Însă ceea ce îl diferenţia pe Isus de restul exorciştilor şi tămăduitorilor era, cel puţin în ochii galileenilor, faptul că făcea aceste minuni fără să ceară bani. Primul exorcism efectuat în sinagoga din Capernaum trebuie să-i fi şocat pe rabini şi pe bătrâni, care l-au văzut ca pe „o nouă învăţătură" — evanghelia spune că o armată de scribi a năvălit în oraş în zilele următoare pentru a vedea cu ochii lor cât de mare era provocarea adusă autorităţii lor de către un simplu ţăran. Dar pentru oamenii din Capernaum, ceea ce conta cel mai mult nu era atât sursa vindecărilor lui Isus, cât costul lor.

Până seara, vestea că un tămăduitor care nu cere bani se plimbă pe străzi nestingherit cuprinsese tot oraşul. Isus şi însoţitorii săi stăteau în casa fraţilor Simon şi Andrei, unde soacra lui Simon zăcea în pat cu febră. Atunci când fraţii l-au înştiinţat pe Isus despre boala ei, acesta s-a oferit să o viziteze şi, luând-o de mână, a vindecat-o instantaneu. În scurt timp, casa lui Simon a fost luată cu asalt de ciungi,

leproşi şi posedaţi de demoni. Până a doua zi, mulţimea de bolnavi şi de infirmi a crescut şi mai mult.

Pentru a scăpa de mulţime, Isus a sugerat să plece din Capernaum pentru câteva zile.

—Hai să mergem în altă parte, prin târgurile învecinate, ca să predic şi acolo, căci pentru aceasta am ieşit (Marcu 1:38).

Dar vestea tămăduitorului călător ajunsese deja şi în oraşele vecine. Oriunde mergeau — Betsaida, Gerasa, Ierihon — orbii, surzii, muţii şi paraliticii îi asaltau. Iar Isus îi vindeca pe toţi. După câteva zile, când s-a întors la Capernaum, s-au strâns atât de mulţi oameni la uşa lui Simon că un grup de bărbaţi a trebuit să facă o gaură în acoperiş pentru a-şi coborî prietenul paralizat în casă, unde Isus aştepta să-l vindece.

Pentru mintea omului modern, poveştile vindecărilor şi exorcismelor lui Isus sună cel puţin fantezist. Acceptarea miracolelor sale este printre principalele diferenţe dintre istorie şi idolatrie, istorie şi teologie. De aceea s-ar putea să ne surprindă faptul că există mai multe izvoare istorice acumulate care să ateste miracolele lui Isus decât naşterea sa în Nazaret sau moartea pe Golgota. Ca să fim clari, nu există nicio dovadă care să susţină vreo faptă miraculoasă în sine. Încercările făcute de cercetători pentru a verifica autenticitatea vreunui exorcism sau a vreunei vindecări efectuate de Isus s-au dovedit a fi exerciţii inutile. Nu are sens să dezbatem că este mai plauzibil ca Isus să fi vindecat un paralitic decât să-l fi înviat pe Lazăr. Toate poveştile miraculoase ale lui Isus au fost exagerate cu trecerea anilor şi încărcate cu semnificaţie creştină, aşa că niciuna dintre ele nu poate fi validată istoric. De asemenea, este inutil să încercăm să demitizăm miracolele lui Isus prin găsirea unei

explicații raționale; Isus doar a *părut* să meargă pe apă din cauza mişcărilor mareelor, Isus doar a *părut* că exorcizează un demon dintr-o persoană care suferea de fapt de epilepsie. Este irelevant cum alege omul modern să interpreteze miracolele săvârşite de Isus. Tot ce putem deduce este felul în care aceste miracole au fost văzute de către oamenii vremii. Acolo se află adevărul istoric. Deoarece, în ciuda polemicilor din cadrul primei Biserici Creştine despre cine era Isus de fapt — un rabin? Mesia? Întruchiparea Domnului? —, rolul său de exorcist şi făcător de miracole nu a fost niciodată pus sub semnul întrebării.

Toate evangheliile, inclusiv scripturile necanonice, confirmă faptele sale miraculoase, inclusiv materialul-sursă Q. Aproape o treime din Evanghelia după Marcu este dedicată exclusiv vindecărilor şi exorcismelor pe care le-a făcut Isus. Primii creştini nu numai că păstrau o amintire vie a miracolelor lui Isus, dar şi-au clădit întreaga biserică pe baza lor. Ucenicii lui Isus i-au împrumutat puterile miraculoase, putând să vindece şi să exorcizeze oamenii în numele lui. Chiar şi cei care nu-l considerau mesia, îl vedeau pe Isus ca pe un „făcător de lucruri ieşite din comun". Niciunde în Biblie nu ni se spune că adversarii lui Isus ar fi negat existența miracolelor sale, chiar dacă puneau la îndoială sursa şi motivele din spatele lor. Până târziu în secolele II şi III, intelectualii evrei şi filosofii păgâni care scriau tratate care să denunțe creştinismul luau statutul de exorcist şi făcător de miracole al lui Isus ca pe un fapt. Unii dintre ei îl reduceau la nivelul unui scamator călător, dar niciunul dintre ei nu se îndoia de capacitățile sale magice.

Repet, Isus nu era singurul tămăduitor care umbla prin Palestina exorcizând demoni la vremea aceea. Aceasta era

o lume în care magia era foarte importantă, iar Isus era doar unul din pleiada de divinatori, cititori de vise, magicieni şi vindecători care umblau prin Iudeea şi Galileea. În afară de el mai era Honi Desenatorul-de-Cercuri, numit aşa pentru că, la un moment dat, în plină perioadă de secetă, a desenat un cerc în pământ şi s-a aşezat în mijlocul lui.

— Jur pe numele Tău atotputernic, că nu mă voi mişca de-aici până nu vei avea milă de fiii tăi! a strigat Honi spre Ceruri şi ploaia a venit imediat.

Nepoţii lui Honi, Abba Hilqiah şi Hanan cel Ascuns, erau recunoscuţi şi ei pentru faptele lor miraculoase. Amândoi trăiau în Galileea în aceeaşi perioadă cu Isus. Alt făcător de miracole, rabinul Hanina ben Dosa, din satul Arab, la câţiva kilometri de Nazaretul natal al lui Isus, avea puterea de a se ruga pentru bolnavi şi de a influenţa cine să trăiască şi cine să moară.

Poate cel mai celebru făcător de miracole al vremii era însă Apollonios din Tyana. Descris ca „un om sfânt" care predica despre un „Dumnezeu Suprem", Apollonius făcea miracole oriunde mergea. Îi vindeca pe ciungi, pe orbi, pe paralitici. Ba chiar a înviat o fată din morţi.

Isus nu era nici singurul exorcist al Palestinei. Exorcistul evreu rătăcitor era o imagine comună, iar exorcismul în sine putea fi o afacere profitabilă. Mulţi alţi exorcişti sunt menţionaţi în evanghelii (Matei 12:27, Luca 11:19; Marcu 9:38–40; şi Faptele Sfinţilor Apostoli 19:11–17). Unii dintre ei, precum celebrul exorcist Eleazar, care se poate să fi fost esenian, foloseau amulete şi incantaţii pentru a-i face pe posedaţi să-şi elibereze demonul prin nas. Alţii, precum rabinul Simon ben Yohai, puteau exorciza demonii prin simpla invocare a numelui acestuia. La fel ca Isus, Yohai îi cerea demonului să se identifice, ceea ce îi oferea apoi

autoritate asupra lui. În Faptele Sfinților Apostoli, Pavel este portretizat ca un exorcist care foloseşte numele lui Isus ca pe un talisman împotriva forțelor demonice (Faptele Sfinților Apostoli 16:16–18, 19:12). Instrucțiuni pentru exorcizare au fost descoperite în Manuscrisele de la Marea Moartă.

Motivul pentru care exorcismul era atât de prezent în vremea lui Isus îl reprezintă concepția evreilor cum că boala este o manifestare a unei pedepse divine sau a unei activități demonice. Indiferent de definiția pe care o are fiecare pentru posesia demonică — fie că e privită ca o problemă medicală, ca o boală mentală, epilepsie sau schizofrenie — rămâne demonstrat faptul că oamenii din Palestina vedeau în aceste semne un act de posesiune, iar pe Isus ca pe un exorcist profesionist cu puterea de a-i vindeca pe cei afectați.

E adevărat că, spre deosebire de alți exorcişti din breaslă, Isus îşi menținea în continuare ambițiile mesianice. Dar asta fusese valabil şi pentru Theudas şi Egiptean; amândoi se folosiseră de talentele lor miraculoase pentru a atrage adepți şi a face declarații mesianice. Aceşti bărbați, împreună cu ceilalți făcători de minuni, erau cunoscuți printre evrei şi păgâni ca „oameni ai faptelor", termen care i-a fost atribuit şi lui Isus. Şi mai important este că structura literară a relatărilor miraculoase găsite în scrierile evreieşti şi păgâne din primul şi al doilea secol e aproape similară cu cea a evangheliilor; acelaşi vocabular de bază e folosit pentru a descrie atât miracolele, cât şi pe cel ce le face. Mai simplu spus, statutul lui Isus ca exorcist şi făcător de miracole poate părea neobişnuit, chiar absurd, pentru scepticii moderni, însă nu este cu mult diferit de aşteptările obişnuite pe care oamenii le aveau de la omologii săi din Palestina secolului I. Fie că

erau greci, romani, evrei sau creştini, toate popoarele Orientului Apropiat vedeau magia şi miracolele ca pe un aspect obişnuit al lumii lor.

Acestea fiind spuse, în Antichitate exista o diferenţă clară între magie si miracol; nu între metode şi rezultat — ambele erau văzute ca perturbări ale ordinii naturale a universului —, ci în felul în care erau percepute. În lumea greco-romană, magicienii erau prezenţi peste tot, însă magia era considerată o formă de şarlatanie. Romanii aveau o serie de legi împotriva practicării magiei, iar magicienii puteau fi surghiuniţi sau chiar executaţi dacă erau surprinşi practicând ceea ce romanii numeau „magie neagră". În iudaism la fel, magicienii erau destul de răspândiţi, în ciuda interzicerii magiei de către Legea Mozaică şi pedepsirii acesteia cu moartea. „Să nu fie la tine nimeni care să-şi treacă pe fiul sau pe fiica lui prin foc, nimeni care să aibă meşteşugul de ghicitor, de cititor în stele, de vestitor al viitorului, de vrăjitor, de descântător, nimeni care să întrebe pe cei ce cheamă duhurile sau dau cu ghiocul, nimeni care să întrebe pe morţi" (Deuteronomul 18:10–11).

Discrepanţa dintre lege şi practică în ceea ce priveşte magia se datorează multitudinii de variante prin care era definită această „magie". Cuvântul avea conotaţii foarte negative, însă doar atunci când era vorba despre practicile altor popoare şi ale altor religii. „Căci neamurile acelea pe care le vei izgoni, ascultă de cei ce citesc în stele şi de ghicitori", le-a spus Dumnezeu evreilor. „Dar ţie, Domnul Dumnezeul tău nu-ţi îngăduie lucrul acesta" (Deuteronomul 18:14). Şi cu toate astea, Dumnezeu le permite supuşilor Săi să practice magia pentru a-i demonstra puterea. De exemplu, Dumnezeu le comandă lui Moise şi lui Aaron să „facă o minune" în faţa faraonului, transformând toiagul în

şarpe. Însă atunci când „înțelepții" faraonului fac același truc, sunt numiți „vrăjitori" (Exodul 7:1–13, 9:8–12). Cu alte cuvinte, un reprezentant al Domnului — precum Moise ori Ilie — produc miracole, în timp ce un „fals profet" — precum înțelepții faraonului sau preoții lui Baal — practică magia.

Astfel se explică de ce primii creştini au făcut eforturi atât de mari pentru a demonstra că Isus *nu* era nici vrăjitor, nici magician. De-a lungul secolelor I şi al II-lea, adversarii evrei şi romani ai Bisericii au scris numeroase tratate în care îl acuzau pe Isus de practicarea magiei pentru a-i atrage pe oameni şi a-i păcăli să-l urmeze. „Dar deşi vedeau cu ochii lor ce se petrecea, credeau că e vrăjitorie", scria apologetul creştin Iustin Martirul în secolul al II-lea; „şi îndrăzneau să-l acuze [pe Isus] că ar fi fost vrăjitor şi că ar fi înşelat mulțimea."

A se observa că aceşti duşmani ai bisericii nu negau miracolele lui Isus, ci doar le defineau ca fiind „magie". În orice caz, liderii bisericii, precum Origen din Alexandria, un foarte apreciat teolog din secolul al III-lea, a răspuns violent acuzațiilor că Isus ar fi fost un vrăjitor sau că ar fi folosit unelte magice, numindu-le „calomnioase şi copilăroase". Irineu [*Irenaeus*], cardinal de Lugdunum, unul dintre primii părinți ai Bisericii Creştine, afirmă că tocmai lipsa acestor unelte magice îl diferențiază pe Isus de alți magicieni obişnuiți. Isus, spunea Irineu, „îşi săvârşea miracolele fără vreo putere a incantanției, fără licori extrase din plante şi din ierburi, fără a face jertfiri sau libații".

Însă în ciuda argumentelor lui Irineu, acțiunile miraculoase ale lui Isus descrise în evanghelii, mai ales în Marcu, prima în ordine cronologică, se aseamănă izbitor de mult cu acțiunile altor magicieni şi vrăjitori similari ai

vremii, acesta fiind motivul pentru care mai mulți teologi contemporani l-au denumit pe Isus „vrăjitor".

Este clar că Isus folosea tehnici de vrăjitor — incantații, formule repetate şi mantre — în unele dintre miracolele lui. Odată, în regiunea Decapolis, un grup de săteni au adus un surdo-mut în fața lui Isus şi l-au implorat să-l ajute. Isus l-a luat pe om deoparte şi a continuat cu o serie de gesturi ritualice care puteau la fel de bine să fie desprise din manualul unui magician antic: şi-a pus degetele pe urechile surdului şi a scuipat, apoi i-a atins limba, a ridicat ochii spre cer şi a strigat cuvântul „ephphatha", însemnând „deschide-te" în aramaică. Auzul şi vorbirea i s-au vindecat imediat (Marcu 7:31–35).

În Betsaida, Isus a efectuat acelaşi ritual cu un orb. L-a condus pe om mai departe de mulțime, i-a scuipat direct în ochi, şi-a pus palmele pe el şi l-a întrebat dacă vede ceva. „Zăresc nişte oameni, căci îi văd ca pe nişte copaci umblând" (Marcu 8:22–26).

Evanghelia după Marcu descrie o poveste şi mai bizară despre o femeie care suferea de hemoragii de doisprezece ani. Văzuse nenumărați doctori şi îşi cheltuise tot avutul, fără să găsească niciun leac pentru boala ei. Aflând despre Isus, femeia s-a dus într-o zi să-l vadă vorbind mulțimii şi s-a strecurat în spatele lui, unde i-a atins haina. Hemoragia a încetat imediat şi şi-a simțit corpul vindecat.

Ce merită consemnat în această poveste este că, conform lui Marcu, Isus s-a simțit „stors de putere". S-a oprit în loc şi a strigat: „Cine s-a atins de hainele mele?" Femeia s-a prăbuşit în fața lui şi a mărturisit adevărul. „Fiică", i-a răspuns Isus, „credința ta te-a făcut bine" (Marcu 5:24–34).

Povestea lui Marcu ne sugerează că Isus era asemănător cu un conductor prin care puterea vindecătoare trecea asemenea curentului electric. Acest episod corespunde cu procedeele magice descrise în textele vremii. Cu atât mai mult trebuie menționat că în repovestirea întâmplării de către Matei, aproape douăzeci de ani mai târziu, acesta omite calitatea magică din versiunea lui Marcu. La Matei, Isus se întoarce atunci când femeia îl atinge, o recunoaşte şi i se adresează şi abia atunci îi vindecă boala (Matei 9:20–22).

În ciuda elementelor magice pe care le putem recunoaşte în unele dintre miracolele lui, nu este nimeni în evanghelie care să-l acuze pe Isus de vrăjitorie. Ar fi fost o acuzație facilă din partea adversarilor săi, care ar fi adus cu sine o condamnare imediată la moarte. Cu toate acestea, atunci când Isus a fost audiat de autoritățile romane şi evreieşti, printre numeroasele infracțiuni de care a fost acuzat — sediţiune, blasfemie, nerespectarea Legii Mozaice, refuz de a plăti tribut, amenințarea Templului — cea de magician nu s-a aflat printre ele.

De asemenea, merită menționat că Isus nu a perceput niciodată taxă pentru serviciile sale. Vrăjitorii, tămăduitorii şi exorciştii erau meseriaşi profesionişti şi bine plătiți în Palestina secolului I. Exorcistului Eleazar i s-a cerut să efectueze un exorcism la un moment dat pentru nimeni altul decât împăratul Vespasian. În Faptele Sfinților Apostoli, un vrăjitor profesionist cunoscut sub numele de Simon Magul le oferă apostolilor bani ca să-l antreneze în arta manipulării Duhului Sfânt pentru a-i vindeca pe bolnavi.

— Dați-mi şi mie puterea asta, pentru ca peste oricine-mi voi pune mâinile să primească Duh Sfânt, le-a cerut Simon lui Petru şi Ioan.

— Banii tăi să piară împreună cu tine, pentru că ai crezut că darul lui Dumnezeu se poate obține cu bani (Faptele Sfinților Apostoli 8:8–24).

Răspunsul lui Petru poate părea extrem. Dar el nu face altceva decât să ducă mai departe poruncile lui mesia al său, care le-a spus discipolilor săi: „Vindecați pe bolnavi, înviați pe morți, curățați pe leproși, scoateți afară dracii. Fără plată ați primit, fără plată să dați mai departe" (Matei 10:8 | Luca 9:1–2).

În definitiv, s-ar putea să fie inutil să încercăm să stabilim dacă Isus a fost vrăjitor sau făcător de miracole. În vechea Palestină, magia și miracolele erau văzute, în cel mai bun caz, ca două fețe ale aceleiași monezi. Dar primii creștini aveau dreptate asupra unui aspect: în mod clar era ceva unic în acțiunile miraculoase ale lui Isus. Nu numai că sunt făcute fără a cere bani, iar vindecările sale nu implică întotdeauna metodele consacrate ale magicienilor; dar, în cazul său, miracolele nu reprezintă scopul final. Mai degrabă, acțiunile sale servesc unui scop pedagogic. Sunt o modalitate de a le transmite un mesaj foarte specific evreilor.

Un indiciu despre ce ar putea fi acest mesaj reiese dintr-un pasaj contrariant din manuscrisul Q. Așa cum ni se spune în evangheliile lui Matei și Luca, Ioan Botezătorul este închis în temnița cetății Machaerus, așteptându-și execuția, când află despre miracolele pe care unul dintre foștii săi discipoli le face în Galileea. Intrigat de aceste zvonuri, Ioan trimite un mesager să-l întrebe pe Isus dacă „el este cel ce va veni".

— Duceți-vă și spuneți-i lui Ioan ce-ați văzut și-ați auzit, i-a spus Isus mesagerului. Orbii își capătă vederea, șchiopii umblă, leproșii sunt curățați, surzii aud, morții învie și săracilor li se propovăduiește vestea cea bună (Matei 11:1–6 | Luca 7:18–23).

Cuvintele lui Isus sunt o trimitere directă la Profetul Isaia, care în urmă cu mult timp a prezis că va veni ziua în care Israelul va fi salvat şi Ierusalimul înnoit, o zi în care Împărăţia Cerurilor se va stabili pe Pământ.

„Atunci se vor deschide ochii celor orbi şi urechile celor surzi vor auzi", promisese Isaia. „Să învie, dar, morţii Tăi! Să se scoale trupurile mele moarte! — Treziţi-vă şi săriţi de bucurie, cei ce locuiţi în ţărână! Căci roua Ta este o rouă dătătoare de viaţă, şi pământul va scoate iarăşi afară pe cei morţi" (Isaia 35:5–6, 26:19).

Stabilind o legătură între miracolele sale şi profeţia lui Isaia, Isus afirmă fără ocolişuri că ziua Judecăţii divine pe care o prorocise Isaia venise în sfârşit. Domnia lui Dumnezeu pe Pământ începuse. „Dar, dacă Eu scot afară dracii cu Duhul lui Dumnezeu, atunci Împărăţia lui Dumnezeu a venit peste voi" (Matei 12:28 | Luca 11:20). Miracolele lui Isus sunt astfel manifestarea venirii lui Dumnezeu pe Pământ. Duhul lui Dumnezeu este cel care vindecă orbii, surzii şi muţii. Şi tot Duhul lui Dumnezeu exorcizează demonii. Sarcina lui Isus era aceea de a invoca acel Duh în calitate de reprezentant al lui Dumnezeu pe Pământ.

Numai că Dumnezeu avea deja reprezentanţii săi pe Pământ. Erau bărbaţii îmbrăcaţi în haine scumpe care se preumblau prin Templu, printre norii de tămâie şi grămezile de jertfe. Principalul rol al aristocraţiei clericale era nu numai acela de a efectua ritualurile Templului, dar şi de a controla accesul la cultul evreiesc. Întreg scopul construirii Templului ca o serie de încăperi concentrice, din ce în ce mai restrictive, era acela de a menţine monopolul preoţilor peste cine poate şi nu poate intra în prezenţa lui Dumnezeu şi măsura în care o poate face. Cei bolnavi, cei ciungi, leproşii, „posedaţii", femeile aflate la menstruaţie

sau care tocmai au născut — niciunuia dintre aceştia nu le era permis să intre în Templu şi să ia parte la ceremonia religioasă înainte de a fi purificat conform codului. Curăţând fiecare lepros, vindecând fiecare ciung şi exorcizând toţi demonii, Isus nu numai că provoca acest cod, ci desfiinţa principalul rost al existenţei clasei preoţeşti.

Astfel, în Evanghelia după Matei, când leprosul l-a rugat pe Isus să-l vindece, Isus a întins mâinile spre el, înlăturându-i suferinţa. Dar lucrurile nu s-au oprit aici. El i-a cerut să i se arate unui preot şi să aducă „darul pe care l-a rânduit Moise, spre mărturie lor“ (Matei 8:4).

Porunca dată de Isus este o glumă — o lovitură abilă dată codului preoţesc. Leprosul, în fond, nu este numai bolnav, el este şi impur din punct de vedere ceremonial şi astfel e nedemn să pătrundă în Templul lui Dumnezeu. Boala sa ar contamina toată comunitatea. Conform Legii Mozaice la care se referă Isus, singura modalitate prin care un lepros se poate curăţa este să treacă prin cel mai laborios şi mai costisitor dintre ritualuri, unul care nu putea fi efectuat decât de preot. Mai întâi, leprosul trebuie să-i aducă preotului două păsări curate, alături de nişte lemn de cedru, sfoară roşie şi isop. Una dintre păsări trebuie sacrificată imediat, iar cea vie, lemnul de cedru, sfoara şi isopul să fie înmuiate în sângele ei. Leprosul trebuie apoi stropit cu sânge peste tot şi pasărea vie trebuie eliberată. Şapte zile mai târziu, leprosul trebuie să se radă pe cap şi să se îmbăieze în apă. În a opta zi trebuie să ia doi miei masculi sănătoşi şi o mieluşea, pe lângă o încărcătură de grâne amestecate cu ulei şi să i le ducă preotului care le va jertfi, arzându-le, lui Dumnezeu. Cu sângele jertfei, preotul trebuie să mânjească lobul urechii drepte a leprosului şi degetele mari de la mâna şi piciorul drept. Trebuie apoi să

stropească leprosul cu uleiul de şapte ori. Abia după această ceremonie leprosul se va simţi eliberat de păcatul şi vina care i-au cauzat boala iniţial; abia atunci se va putea reintegra în societatea lui Dumnezeu (Leviticul 14).

Evident, Isus nu-i spune leprosului că tocmai a fost vindecat şi se poate duce să cumpere două păsări, doi miei, o mieluşea, o scândură de lemn de cedru, un ghem de sfoară roşie, o carafă cu isop, un sac cu făină şi un borcan cu ulei pentru a le da preotului în chip de ofrandă lui Dumnezeu. Îi spune să se prezinte preotului, *deja vindecat*. Aceasta este o provocare directă nu numai la adresa autorităţii preotului, ci chiar a Templului. Isus nu numai că l-a vindecat pe lepros, ci l-a şi purificat, ceea ce însemna că acesta putea intra în Templu ca un evreu adevărat. Şi nu i-a cerut niciun ban pentru asta, oferindu-şi serviciile ca pe un dar de la Dumnezeu — fără zeciuială şi fără sacrificiu — însuşindu-şi, aşadar, autoritatea de a socoti un om demn să se apropie de Dumnezeu, o putere rezervată exclusiv preoţimii până atunci.

Un atac atât de nesocotit asupra legitimităţii Templului putea fi ignorat atâta timp cât se petrecea în pustiul Galileei. Dar odată ce Isus şi discipolii săi şi-au părăsit adăpostul din Capernaum şi au început încet, dar sigur, să-şi croiască drum spre Ierusalim, vindecând bolnavii şi exorcizând demonii în drumul lor, coliziunile lui Isus cu autorităţile clericale şi cu Imperiul Roman care le proteja au devenit inevitabile. Curând, conducerea Ierusalimului nu-l va mai putea ignora pe acest exorcist rătăcitor. Cu cât se va apropia mai mult de Oraşul Sfânt, cu atât nevoia de a-l reduce la tăcere va deveni mai mare. Căci nu de acţiunile lui miraculoase se temeau, ci de mesajul periculos care le însoţea: Împărăţia Cerurilor este aproape.

Capitolul 10

Vie împărăția Ta

—Cu ce să compar Împărăția lui Dumnezeu? a întrebat Isus.

Este ca un rege puternic care, după ce a pregătit un mare ospăț de nuntă pentru fiul său, își trimite servitorii în cele patru colțuri ale regatului, să-i invite la petrecere pe oaspeții de onoare.

—Spuneți-le invitaților că am pregătit banchetul, își instruiește regele servitorii. Boii și vacile au fost îngrășate și tăiate. Totul e gata. Să vină la petrecerea de nuntă.

Servitorii pornesc cu vestea. Și totuși, unul câte unul, oaspeții de onoare refuză invitația.

—Am cumpărat recent o bucată de pământ, răspunde unul. Trebuie să mă ocup de ea. Vă rog să primiți regretele mele.

—Eu am cumpărat cinci juguri pentru boi și trebuie să le încerc, spune altul. Vă rog să primiți regretele mele.

—Eu tocmai m-am căsătorit, zice al treilea. Nu pot veni.

Când se întorc, servitorii îl informează pe rege că niciunul dintre musafiri nu a acceptat invitația, iar unii nu numai că au refuzat să vină la petrecere, dar i-au și prins pe servitorii regelui, i-au maltratat, pe câțiva chiar i-au ucis.

În culmea furiei, regele le ordonă servitorilor să caute pe străzile și ulițele dosnice ale regatului, să-i adune pe toți cei pe care-i găsesc — tineri și bătrâni, săraci și slabi, ologi, schilozi, orbi, proscriși — și să-i aducă pe toți la banchet.

Servitorii se supun şi petrecerea începe. Dar, în toiul festivităţilor, regele observă un vizitator care nu a fost invitat; nu e îmbrăcat de nuntă.

— Cum ai ajuns aici? îl întreabă regele pe străin.

Omul nu are niciun răspuns.

— Legaţi-l de mâini şi de picioare! porunceşte regele. Aruncaţi-l în beznă, unde să plângă şi să scrâşnească din dinţi. Căci mulţi vor fi chemaţi, dar puţini sunt aleşi.

Cât despre acei invitaţi care au refuzat să vină la nuntă, cei care i-au capturat şi ucis pe servitorii lui, regele îşi pune armata să-i alunge din case, să-i masacreze ca pe oi şi să le radă oraşele până-n temelii.

„Cel care are urechi de auzit, să audă" (Matei, 22:1–4; Luca, 14:16–24).

Asupra acestui lucru nu poate încăpea nicio îndoială: tema centrală şi mesajul unificator din misionariatul de trei ani al lui Isus erau făgăduiala Împărăţiei lui Dumnezeu. Practic, tot ceea ce a spus sau a făcut Isus în evanghelii a avut rolul de a proclama public venirea Împărăţiei. A fost primul lucru pe care l-a predicat după despărţirea de Ioan Botezătorul: „S-a împlinit vestirea şi s-a apropiat Împărăţia lui Dumnezeu. Pocăiţi-vă şi credeţi în evanghelie." (Marcu, 1:15). Era esenţa rugăciunii domneşti, învăţată de Isus de la Ioan şi spusă mai departe discipolilor: „Tatăl nostru, carele eşti în ceruri, slăvit fie numele tău sfânt. Vie Împărăţia ta..." (Matei, 6:9–13; Luca, 11:1–2). Pentru asta li s-a spus celor ce-l urmau pe Isus să se străduiască mai presus de orice: „Căutaţi mai întâi Împărăţia şi dreptatea lui, şi acestea toate se vor adăuga vouă" (Matei, 6:33; Luca, 12:31) —, căci numai renunţând la tot şi toate pentru Împărăţia lui Dumnezeu aveau vreo speranţă de a intra în ea (Matei, 10:37–39; Luca, 14:25–27).

Isus vorbea atât de des şi atât de abstract despre Împărăţia lui Dumnezeu, încât e greu să ne dăm seama dacă el însuşi avea o concepţie unitară asupra ei. Sintagma, cu echivalentul ei „Împărăţia Cerurilor" folosit de Matei, nu apare în Noul Testament decât în evanghelii. Deşi numeroase pasaje din scripturile ebraice îl descriu pe Dumnezeu ca pe un rege şi suveran unic, expresia exactă „Împărăţia lui Dumnezeu" există numai în textul apocrif „Înţelepciunea lui Solomon" (10:10), în care împărăţia lui Dumnezeu este imaginată ca aflându-se fizic în cer, locul unde stă tronul lui Dumnezeu, unde curtea îngerilor se ocupă de toate cererile lui şi unde voinţa lui este îndeplinită întotdeauna şi fără greş.

Totuşi, Împărăţia lui Dumnezeu din învăţăturile lui Isus nu este un domeniu ceresc, existent pe un plan cosmic. Cei care susţin altceva indică adesea un singur pasaj nedemn de încredere din Evanghelia lui Ioan, în care Isus i-ar spune lui Pilat: „Împărăţia mea nu este din lumea aceasta" (Ioan, 18:36). Nu numai că acesta este singurul loc din evanghelii unde Isus face o asemenea afirmaţie, dar mai e şi o traducere aproximativă a originalului grecesc. Expresia *„ouk estin ek tou kosmou"* ar putea fi tradusă mai exact prin „nu face parte din această ordine/sistem [de guvernământ]". Chiar dacă acceptăm istoricitatea citatului (lucru valabil pentru foarte puţini cercetători), Isus nu afirma că Împărăţia lui Dumnezeu ar fi nepământeană, ci spunea că nu se aseamănă cu nicio altă împărăţie sau formă de guvernare de pe Pământ.

Isus nu a prezentat Împărăţia lui Dumnezeu nici ca pe o împărăţie din viitorul îndepărtat, care să se instaureze la sfârşitul Vremurilor. Când a spus „s-a apropiat Împărăţia lui Dumnezeu" (Marcu, 1:15) sau „Împărăţia lui Dumnezeu este în mijlocul vostru" (Luca, 17:21), Isus indica acţiunea mântuitoare a lui Dumnezeu în epoca sa, în momentul lui prezent.

Este adevărat că Isus a vorbit despre războaie şi revolte, despre cutremure şi foamete, falşi mesia şi profeţi care aveau să anunţe instaurarea Împărăţiei lui Dumnezeu pe Pământ (Marcu, 13:5–37). Dar, departe de a proroci vreo apocalipsă viitoare, cuvintele lui Isus erau în realitate o descriere absolut corectă a epocii în care trăia: o perioadă de războaie, foamete şi falşi mesia. De fapt, Isus părea să se aştepte ca Împărăţia lui Dumnezeu să se instituie în orice moment: „Adevăr grăiesc vouă că sunt unii din cei ce stau aici care nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea Împărăţia lui Dumnezeu întru putere“ (Marcu, 9:1).

Dacă Împărăţia lui Dumnezeu nu este nici pur celestă, nici integral eshatologică, atunci ceea ce propunea Isus trebuie să fi fost o împărăţie fizică şi prezentă: o împărăţie *reală*, cu un rege *propriu-zis*, care urma să se instaureze pe Pământ. Categoric, aşa ar fi înţeles-o Isus. Concepţia lui particulară despre Împărăţia lui Dumnezeu se poate să fi fost distinctivă şi oarecum unică, dar conotaţiile sale nu le-ar fi fost nefamiliare ascultătorilor. Isus nu făcea decât să reitereze ceea ce zeloţii predicaseră ani de zile. Mai simplu spus, Împărăţia lui Dumnezeu era o formulă prescurtată pentru ideea unui Dumnezeu ca unic suveran, singurul rege, nu numai peste Israel, ci şi peste întreaga lume. „...Tot ceea ce este în cer şi pe pământ al tău este“, afirmă Biblia despre Dumnezeu. „A ta este împărăţia (...) care se ridică mândră deasupra tuturor.“ (Cartea întâi a Cronicilor, 29:11–12; vezi şi Numerii, 23:21; Deuteronomul, 33:5). De fapt, conceptul de suveranitate exclusivă a lui Dumnezeu stătea la baza mesajului tuturor marilor profeţi din vechime. Ilie, Elişa, Miheia, Amos, Isaia, Ieremia — aceşti oameni jurau că Dumnezeu îi va slobozi pe evrei din robie şi va elibera Israelul de sub ocupaţia străină, numai dacă refuză să slujească orice

alt stăpân pământean sau să se plece în fața oricărui rege, în afara singurului rege al universului. Aceeași convingere stătea la baza aproape tuturor mișcărilor evreiești de rezistență, de la Macabei, care au înlăturat jugul dominației seleucide în anul 164 î.e.n., după ce regele grec nebun Antiochos Epiphanes a cerut ca evreii să-l adore ca pe un zeu, până la radicalii și revoluționarii care au rezistat ocupației romane — tâlharii, sicarii, zeloții și martirii de la Masada — pentru a ajunge la ultimii dintre marii mesia care au dat greș, Simon fiul lui Kochba, a cărui rebeliune din anul 132 e.n. a invocat întocmai expresia „Împărăția lui Dumnezeu" ca pe o chemare la eliberarea de sub ocupația străină.

Viziunea lui Isus despre suveranitatea unică a lui Dumnezeu nu era foarte diferită de viziunile profeților, ale tâlharilor, zeloților și diverșilor mesia care au trăit înainte și după el, după cum arată răspunsul lui la întrebarea despre plata tributului către Cezar. De fapt, opinia lui privind domnia lui Dumnezeu nu era prea diferită de aceea a mentorului său, Ioan Botezătorul, de la care a preluat, cel mai probabil, expresia „Împărăția lui Dumnezeu". Însă ceea ce a făcut ca interpretarea Împărăției lui Dumnezeu de către Isus să fie diferită de aceea a lui Ioan era comuniunea sa de opinie cu zeloții că domnia lui Dumnezeu necesita nu doar o transformare directă în sensul justiției și al dreptății, ci și o răsturnare completă a actualului sistem politic, religios și economic. „Fericiți voi cei săraci, că a voastră este Împărăția lui Dumnezeu. Fericiți voi cei care flămânziți acum, căci vă veți sătura. Fericiți voi cei ce plângeți acum, căci veți râde" (Luca, 6:20–21).

Aceste cuvinte semnificative ale Fericirilor sunt, mai presus de orice, făgăduiala unei eliberări iminente din servitute și de sub puterea străină. Ele prezic o ordine mondială

radical nouă, în care cei umili moştenesc Pământul, bolnavii sunt vindecați, cei slabi devin puternici, cei flămânzi sunt hrăniți, iar săracii se îmbogățesc. În Împărăția lui Dumnezeu, avuția va fi redistribuită, iar datoriile, anulate. „Cei dintâi vor fi cei din urmă şi cei din urmă vor fi cei dintâi" (Matei, 5:3–12; Luca, 6:20–24).

Dar asta înseamnă şi că, atunci când Împărăția lui Dumnezeu se va instaura pe Pământ, bogații vor sărăci, cei tari vor deveni slabi, iar cei puternici vor fi înlocuiți de cei fără putere. „Cât de greu intra-vor cei avuți în Împărăția lui Dumnezeu!" (Marcu, 10:23). Împărăția lui Dumnezeu nu este o fantezie utopică în care Dumnezeu îi răzbună pe cei săraci şi dezmoşteniți. Este o realitate nouă şi înfiorătoare, în care mânia lui Dumnezeu se prăvăleşte asupra celor bogați, mari şi tari. „Dar vai vouă bogaților, că vă luați pe Pământ mângâierea voastră. Vai vouă celor acum sătui, că veți flămânzi; vai vouă celor ce astăzi râdeți, că veți fi în întristare şi veți plânge" (Luca, 6:24–25).

Implicațiile cuvintelor lui Isus sunt limpezi: Împărăția lui Dumnezeu urmează să se instaureze pe Pământ; Dumnezeu e gata să readucă gloria lui Israel. Dar restaurarea lui Dumnezeu nu poate avea loc fără distrugerea ordinii prezente. Domnia lui Dumnezeu nu se poate institui fără anihilarea actualilor conducători. Prin urmare, a spune că „Împărăția lui Dumnezeu este aproape" e totuna cu a spune că se apropie sfârşitul Imperiului Roman. Înseamnă că Dumnezeu îl va înlocui pe Cezar ca domnitor terestru. Preoții Templului, aristocrația bogată evreiască, elita irodiană şi uzurpatorul păgân din îndepărtata Romă — toți aceştia vor simți mânia lui Dumnezeu.

Împărăția lui Dumnezeu este pur şi simplu o chemare la revoluție. Şi ce revoluție, mai ales când e declanşată împotriva

unui imperiu ale cărui armate au pustiit pământul pus deoparte de Dumnezeu pentru poporul său ales, ar putea decurge fără violenţă şi vărsare de sânge? Dacă Împărăţia lui Dumnezeu nu este o erezie, altfel cum s-ar putea ea instaura într-o ţară ocupată de o prezenţă imperială masivă, dacă nu prin folosirea forţei? Profeţii, tâlharii, zeloţii şi diverşii mesia de pe vremea lui Isus ştiau toate astea, motiv pentru care nu ezitau să folosească violenţa pentru a aduce domnia lui Dumnezeu pe Pământ. Se pune întrebarea: era şi Isus de aceeaşi părere? Era de acord cu ceilalţi mesia, Ezechia şeful tâlharilor, Iuda Galileanul, Menahem, Simon fiul lui Giora, Simon fiul lui Kochba, şi alţii, că violenţa e necesară pentru a aduce domnia lui Dumnezeu pe Pământ? Urma el doctrina zelotă conform căreia ţara trebuia să fie curăţată cu forţa de toate elementele străine, aşa cum ceruse Dumnezeu în scripturi?

S-ar putea să nu existe întrebare mai importantă decât aceasta, pentru aceia care încearcă să-l separe pe Isus ca personaj istoric de Hristosul creştin. Descrierea generalizată a lui Isus ca un pacificator înveterat care-şi „iubea duşmanii" şi „întorcea şi celălalt obraz" s-a bazat mai mult pe portretizarea lui ca predicator apolitic, fără niciun interes faţă de lumea turbulentă politic în care trăia — sau, de ce nu, chiar fără cunoştinţă despre aceasta. S-a arătat deja că acea imagine a lui Isus era o invenţie totală. Isus ca personaj istoric avea o atitudine mult mai complexă faţă de violenţă. Nu există nicio dovadă că Isus însuşi ar fi susţinut deschis acţiunile violente — dar pacifist în niciun caz nu era. „Socotiţi că am venit să dau pace pe Pământ? Vă spun că nu, ci dezbinare" (Matei, 10:34 | Luca, 12:51).

După Revolta Evreiască şi distrugerea Ierusalimului, biserica creştină timpurie a încercat cu disperare să-l

distanțeze pe Isus de naționalismul zelos care dusese la acel război îngrozitor. Ca rezultat, declarațiile de genul „iubește-ți dușmanii" și „întoarce și celălalt obraz" au fost epurate cu deliberare de contextul lor evreiesc și transformate în principii etice abstracte pe care le puteau aplica toate popoarele, indiferent de convingerile lor etnice, culturale sau religioase.

Totuși, dacă vrem să descoperim ce anume credea Isus cu adevărat, nu trebuie să pierdem din vedere următorul fapt fundamental: *Isus din Nazaret era în primul și-n ultimul rând evreu.* Ca evreu, Isus era preocupat exclusiv de soarta confraților săi evrei. Israelul era tot ceea ce conta pentru Isus. El insista că misiunea lui se îndrepta exclusiv „către oile cele rătăcite ale casei lui Israil" (Matei, 15:24) și le poruncea discipolilor lui să nu le împărtășească vestea cea bună decât celorlalți evrei: „În căile păgânilor să nu mergeți și în vreo cetate de Samariteni să nu intrați" (Matei, 10:5–6). Ori de câte ori el însuși întâlnea ne-evrei, îi ținea întotdeauna la distanță și adeseori îi vindeca fără tragere de inimă. După cum i-a explicat femeii sirofeniciene care a venit la el ca să-i ceară ajutorul pentru fiica ei: „Întâi să se sature copiii [prin care Isus se referea la Israel]. Căci nu este bine să iei pâinea copiiilor și s-o arunci câinilor [adică ne-evrei ca ea]" (Marcu, 7:27).

Când era vorba de inima și sufletul credinței evreiești — Legea lui Moise — Isus insista că misiunea lui nu era aceea de a aboli legea, ci de a o împlini (Matei, 5:17). Acea lege făcea distincție clară între relațiile dintre evrei și evrei, și relațiile dintre evrei și străini. Porunca adeseori repetată „iubește-ți aproapele ca pe tine însuți" fusese dată inițial strict în contextul relațiilor interne din neamul lui Israel. Versetul respectiv spune: „Să nu fii răzbunător și să nu pizmuiești pe fiii poporului tău, ci să iubești pe aproapele tău ca pe tine

însuți“ (Leviticul, 19:18). Pentru israeliți, ca și pentru comunitatea lui Isus din Palestina secolului I, „aproapele“ însemna confratele evreu. Însă în privința tratamentului față de străini și oamenii din afară, asupritori și ocupanți, Tora nici nu putea spune mai clar: „Și-i vei goni de dinaintea ta. Să nu faci niciun legământ, nici cu ei, nici cu dumnezeii lor. *Să nu locuiască mai departe în țara ta*“ (Exodul, 23:31–33).

Pentru aceia care-l văd în Isus pe fiul lui Dumnezeu în sens literal, etnia lui evreiască este irelevantă. Dacă Hristos e divin, atunci el se situează mai presus de orice legi sau datini particulare. Dar pentru cei ce-l caută pe țăranul evreu simplu și predicatorul charismatic care a trăit în Palestina acum două mii de ani, nimic nu este mai important decât acest singur adevăr incontestabil: același Dumnezeu pe care Biblia îl numește „mare războinic“ (Exodul, 15:3), Dumnezeul care poruncește în repetate rânduri măcelărirea în masă a tuturor străinilor, bărbați, femei și copii, care ocupă țara evreilor, Dumnezeul lui Avraam, Moise, Iacov și Iosua, care spune „sângele lor a țâșnit pe veșmântul meu“ (Isaia, 63:3), Dumnezeul care „zdrobește capul vrăjmașilor“ (Psalmi, 68:21–23), acela este *singurul* Dumnezeu cunoscut de Isus și *unicul* Dumnezeu pe care el îl adora.

Nu există niciun motiv să considerăm concepția lui Isus despre vecinii și dușmanii lui ca fiind mai mult sau mai puțin expansivă decât a oricărui alt evreu din acea epocă. Poruncile lui, „iubește-ți dușmanii“ și „întoarce și celălalt obraz“ trebuie să fie interpretate ca adresându-se exclusiv semenilor săi evrei și ca model de relații pașnice exclusiv în sânul comunității evreiești. Poruncile nu au nicio legătură cu modul de a-i trata pe străini și pe alții din afară, mai ales pe acei sălbatici „prădători ai lumii“ care ocupau țara lui Dumnezeu, încălcând în mod direct Legea lui Moise, pe care Isus considera că

o ducea la îndeplinire. *„Să nu locuiască mai departe în țara ta...“*

În orice caz, nici porunca de a-ți iubi dușmanii și nici recomandarea de a întoarce și celălalt obraz nu echivalează cu un apel la non-violență sau la non-rezistență. Isus nu era un naiv. Înțelegea prea bine ceea ce ar fi înțeles orice alt pretendent la titlul de mesia: suveranitatea lui Dumnezeu nu se putea stabili decât prin forță. „Din zilele lui Ioan Botezătorul până acum, împărăția cerurilor se ia cu năvala și năvălitorii pun mâna pe ea“ (Matei, 11:12 | Luca, 16:16).

Tocmai ca să se pregătească pentru consecințele inevitabile ale instaurării Împărăției lui Dumnezeu pe Pământ, Isus și i-a ales pe cei doisprezece apostoli. Evreii de pe vremea lui Isus credeau că va veni o zi când cele douăsprezece triburi ale lui Israel se vor reîntregi pentru a forma din nou o singură națiune unită. Profeții o preziseseră: „Voi schimba restriștea poporului meu, Israel și Iuda, și-i voi întoarce în țara pe care am dat-o străbunilor lor ca s-o stăpânească“ (Ieremia, 30:3). Desemnându-i pe cei doisprezece și promițându-le că „veți ședea și voi în douăsprezece jețuri, judecând cele douăsprezece seminții ale lui Israil“ (Matei, 19:28 | Luca, 22:28–30), Isus semnala că sosise ziua pe care o așteptaseră, când Domnul Oștiilor va „sfărâma jugul de pe grumazul“ evreilor și „lanțurile lor“ le va rupe (Ieremia, 30:8). Refacerea și reînnoirea *adevăratei* națiuni a lui Israel, pe care o predicase Ioan Botezătorul, era în sfârșit aproape. Împărăția lui Dumnezeu sosise.

Acesta era un mesaj îndrăzneț și provocator. Căci, așa cum avertizase profetul Isaia, Dumnezeu „va aduna pe cei risipiți ai lui Israil și va strânge la un loc pe cei împrăștiați ai lui Iuda“ într-un singur scop: *războiul.* Cu cuvintele profetului, Israelul nou și reconstituit „va ridica steag pentru neamuri“,

iar evreii „vor cădea la apus în spatele Filistenilor şi vor jefui împreună şi pe Fiii Răsăritului". Vor lua din nou în stăpânire pământul pe care Dumnezeu l-a dat evreilor şi vor şterge de pe el pentru totdeauna duhoarea spurcată a ocupaţiei străine (Isaia, 11:11–16).

Desemnarea celor doisprezece este, dacă nu o chemare la război, în orice caz o recunoaştere a inevitabilităţii acestuia, motiv pentru care Isus a avertizat clar ce avea să urmeze: „Oricine voieşte să vină după mine, să se lepede de sine, să-şi ia crucea şi să mă urmeze" (Marcu, 8:34). Aceasta nu este declaraţia negării de sine din atâtea interpretări. Crucea e pedeapsa pentru fapte subversive, nu un simbol al abnegaţiei. Isus îi prevenea pe cei doisprezece că statutul lor, ca întrupare a celor douăsprezece triburi care vor reconstitui naţiunea israelită şi vor înlătura jugul ocupaţiei, va fi considerat pe bună dreptate, de către Roma, un act de trădare, ducând astfel, în mod inevitabil, la crucificare. Era o recunoaştere pe care Isus o făcea adesea pentru sine însuşi. În repetate rânduri, Isus le-a amintit discipolilor săi ce-l aştepta: respingerea, arestarea, tortura şi execuţia (Matei, 16:21, 17:22–23, 20:18–19; Marcu, 8:31, 9:31, 10:33; Luca, 9:22, 44, 18:32–33). S-ar putea susţine că evangheliştii, care au scris la zeci de ani după evenimentele pe care le descriau, ştiau că povestea lui Isus se va sfârşi pe crucea de pe Golgota, aşa că i-au atribuit aceste preziceri pentru a-i dovedi calităţile de profet. Dar simpla însumare a declaraţiilor lui Isus despre inevitabila sa capturare şi crucificare arată că frecventele sale profeţii privitoare la sine însuşi pot fi istorice. În fond, nu e nevoie să fii profet pentru a prezice ce i se va întâmpla cuiva care sfidează fie controlul preoţesc asupra Templului, fie ocupaţia romană din Palestina. Drumul care-i aştepta pe Isus şi pe cei

Doisprezece fusese trasat de mulți aspiranți mesianici dinaintea lui. Destinația era limpede.

Astfel se explică de ce Isus a făcut asemenea eforturi pentru a ascunde adevărul despre Împărăția lui Dumnezeu față de toată lumea, cu excepția discipolilor lui. Isus recunoştea că noua ordine mondială pe care o imagina era atât de radicală, atât de periculoasă, atât de revoluționară, încât singura reacție față de ea care se putea imagina din partea Romei avea să fie arestarea şi executarea tuturor pentru activități subversive. Prin urmare, a hotărât în mod conştient să îmbrace Împărăția lui Dumnezeu în parabole absconse şi enigmatice, aproape imposibil de înțeles. „Vouă vă e dat să ştiți tainele Împărăției lui Dumnezeu", le spune Isus discipolilor, „dar pentru cei din afară, totul se face în pilde, ca uitându-se cu ochii să nu vază şi auzind cu urechile să nu înțeleagă" (Marcu, 4:11–12).

Ce anume este, atunci, Împărăția lui Dumnezeu în învățăturile lui Isus? Este, în acelaşi timp, ospățul vesel de nuntă din sala regelui, şi carnagiul de pe străzile din afara palatului. Este o comoară ascunsă pe un câmp; vindeți tot ce aveți şi cumpărați câmpul acela (Matei, 13:44). Este o perlă vârâtă într-o scoică; sacrificați totul pentru a căuta acea scoică (Matei, 13:45). Este un bob de muştar — cea mai mică dintre toate semințele — îngropat în pământ. Într-o zi, curând, va creşte din el un copac maiestuos, iar păsările îşi vor face cuib în ramurile lui (Matei, 13:31–32). Este un năvod tras din mare, plin cu peşti, atât buni cât şi răi; cei buni vor fi păstrați, cei răi aruncați (Matei, 13:47). Este o pajişte pe care cresc atât grâne, cât şi buruieni. Când vine culegătorul, va culege grâul. Dar buruienile le va strânge laolaltă şi le va azvârli în foc (Matei, 13:24–30). Iar culegătorul e aproape. Voia lui Dumnezeu se va împlini pe Pământ, precum şi în cer.

Prin urmare, luați-vă mâna de pe plug și nu mai priviți înapoi, lăsați-i pe morți să-și îngroape morții, lăsați-vă în urmă soțul și soția, frații, surorile și copiii, și pregătiți-vă să primiți Împărăția lui Dumnezeu. „Deja, securea e pregătită la rădăcina copacului."

Desigur, niciuna dintre afirmațiile lui Isus despre sensurile și implicațiile Împărăției lui Dumnezeu n-avea să-l apere de arestare și crucificare. Aserțiunea lui Isus că actuala ordine urma să fie răsturnată, că cei bogați și puternici vor ajunge săraci și slabi, că cele douăsprezece triburi ale lui Israel vor fi reconstituite curând într-o singură națiune și că Dumnezeu va deveni din nou unicul cârmuitor din Ierusalim — niciuna dintre aceste declarații provocatoare n-ar fi fost bine primită în Templu, unde domnea arhiereul, sau în Fortăreața Antonia, unde guverna Roma. La urma urmei, dacă Împărăția lui Dumnezeu, așa cum o prezenta Isus, era de fapt o împărăție reală, fizică, atunci ea nu avea nevoie și de un rege la fel de fizic și real? Nu-și revendica Isus pentru sine acel titlu de rege? Fiecăruia dintre cei doisprezece apostoli ai săi îi promitea câte un tron. Nu avea în vedere și un tron pentru el însuși?

Categoric, Isus n-a prezentat niciun fel de date concrete despre noua ordine mondială pe care o imagina (deși nici vreun alt pretendent regal al acelor vremuri n-a făcut-o). În învățămintele lui Isus despre Împărăția lui Dumnezeu nu există programe practice, agende detaliate, recomandări politice sau economice concrete. Nu pare să-l fi interesat deloc expunerea modului cum avea să funcționeze efectiv domnia lui Dumnezeu pe Pământ. Numai Dumnezeu singur putea hotărî asta. Dar nu încape nicio îndoială că Isus avea o imagine clară a propriului său rol în Împărăția lui Dumnezeu:

„Dacă eu scot afară dracii cu Duhul lui Dumnezeu, atunci Împărăția lui Dumnezeu a venit peste voi".

Prezența Împărăției lui Dumnezeu îl împuternicise pe Isus să vindece bolnavii şi posedații. Dar, în acelaşi timp, tămăduirile şi exorcizările înfăptuite de Isus erau cele care duceau la îndeplinire Împărăția lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, era o relație simbiotică. Ca agent al lui Dumnezeu pe Pământ — cel care folosea Duhul lui Dumnezeu — Isus însuşi aducea cu sine Împărăția lui Dumnezeu şi instaura autoritatea Domnului, prin acțiunile sale miraculoase. Era, efectiv, Împărăția lui Dumnezeu personificată. Cine altul ar fi putut să stea pe tronul lui Dumnezeu?

Nu e de mirare, aşadar, că la sfârşitul vieții sale, când stătea bătut şi însângerat în fața lui Pontius Pilat, pentru a răspunde acuzațiilor ce i se aduceau, lui Isus i s-a pus doar o singură întrebare. Era unica întrebare care conta, unica întrebare pentru care ar fi fost adus în fața guvernatorului roman ca să-i răspundă, înainte de a fi trimis pe cruce, ca să-şi primească pedeapsa standard pentru toți rebelii şi insurecționiştii.

„Eşti Regele Iudeilor?"

CAPITOLUL 11

Dar voi cine ziceți că sunt?

Au trecut doi ani, mai mult sau mai puțin, de când Isus din Nazaret s-a întâlnit prima oară cu Ioan Botezătorul, pe malul Iordanului. În acel timp, Isus nu numai că a transmis mesajul mentorului său despre Împărăția lui Dumnezeu; l-a și extins, într-o mișcare de eliberare națională pentru cei asupriți și oprimați — o mișcare fundamentată pe promisiunea că Dumnezeu va interveni curând în ajutorul celor săraci și umili, că va spulbera puterea romană la fel cum nimicise oastea faraonului, cu atât de mult timp în urmă, și va elibera Templul din mâinile ipocriților care-l controlau. Mișcarea lui Isus a atras în jurul lui un corp de discipoli zeloși, dintre care doisprezece au primit autoritatea de a-i predica ei înșiși mesajul. În toate orașele și satele în care intrau, în diversele așezări și zone rurale, se adunau mulțimi numeroase pentru a-i asculta pe Isus și discipolii lui predicând și pentru a lua parte la vindecările și exorcismele gratuite pe care aceștia le ofereau celor ce aveau nevoie de ajutor.

În pofida relativului lor succes, discipolii lui Isus și-au restrâns activitățile, în cea mai mare parte, prin provinciile nordice din Galileea, Fenicia și Gaulanitis, având înțelepciunea de a rămâne departe de Iudeea și sediul ocupației romane de la Ierusalim. Au parcurs un drum ocolit prin regiunile rurale din Galileea, evitând complet orașele regale Sepphoris și Tiberias, ca să nu se confrunte cu forțele tetrarhului. Deși s-au apropiat de porturile prospere Tyr și

Sidon, s-au abținut să intre efectiv și în ele. Au mers pe la marginea Decapolisului, dar au evitat cu strictețe orașele grecești și populațiile păgâne din ele. În locul așezărilor bogate din zonă, Isus și-a focalizat atenția asupra satelor mai sărace, ca Nazaret, Capernaum, Bethsaida și Nain, unde promisiunea lui despre o nouă ordine a lumii era primită cu însuflețire, precum și prin orașele de coastă care înconjoară Marea Galileei, mai puțin Tiberias, desigur, unde se afla tronul lui Irod Antipa.

După doi ani, vestea despre Isus și grupul celor care-l urmau a ajuns în sfârșit și la curtea lui Antipa. Desigur, Isus nu se sfiise să-l condamne pe „acel Vulpoi" care revendica tetrarhia Galileei și a Pereei, nici nu încetase să-și reverse disprețul asupra scribilor și preoților ipocriți — acel „neam de vipere" — despre care susținea că, în viitoarea Împărăție a lui Dumnezeu, aveau să fie înlocuiți de prostituate și perceptorii de taxe. Nu numai că-i vindecase pe toți aceia izgoniți de Templu ca păcătoși aflați dincolo de orice salvare, dar îi absolvise și de păcate, făcând astfel ca toată instituția preoțească și ritualurile sale costisitoare și exclusiviste să devină irelevante. Vindecările și exorcismele lui au atras mulțimi mult prea mari pentru ca tetrarhul din Tiberias să le ignore, deși, cel puțin pentru moment, masele capricioase păreau mai puțin interesate de învățăturile lui Isus decât de „scamatoriile" lui — într-atât încât, atunci când au continuat să ceară semne pentru a-i putea crede mesajul, Isus a părut în sfârșit să se sature. „Neam viclean și preacurvar cere semn, dar semn nu i se va da, fără numai semnul lui Iona prorocul" (Matei, 12:38).

Toată această activitate i-a făcut pe sicofanții de la curtea lui Antipa să înșire tot felul de presupuneri despre identitatea acelui predicator galileean. Unii îl considerau Ilie renăscut,

sau poate unul dintre ceilalți „profeți din vechime". O asemenea concluzie nu este complet nerezonabilă. Ilie, care trăise în regiunile nordice ale Israelului în secolul al IX-lea î.e.n., era paradigma profetului făcător de minuni. Războinic temut al lui Iahve și care nu accepta niciun compromis, Ilie se luptase să smulgă cultul zeului canaanit Baal dintre evrei. „Câtă vreme veți umbla șchiopătând de amândouă picioarele?" a întrebat Ilie poporul. „Dacă Domnul este Dumnezeu, umblați după el, iar dacă este Baal, atunci umblați după el!" (Cartea întâi a Regilor, 18:21).

Pentru a dovedi superioritatea lui Iahve, Ilie a provocat patru sute cincizeci de preoți ai lui Baal la o întrecere. Aveau să pregătească două altare, fiecare cu câte un taur pus pe un stâlp de lemn. Preoții urmau să se roage lui Baal să trimită foc pentru a consuma ofranda, câtă vreme Ilie avea să i se roage lui Iahve.

Preoții lui Baal s-au rugat zi și noapte. Au strigat și s-au tăiat cu spadele și lăncile, până s-au umplut de sânge. Țipau, implorau și-l conjurau pe Baal să aducă focul, dar nu se întâmpla nimic.

Atunci, Ilie a turnat douăsprezece urcioare de apă pe rugul lui, a făcut un pas înapoi și l-a chemat pe Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Israel să-și arate puterea. Numaidecât din cer s-a prăbușit un glob mare de foc și a devorat taurul, lemnul, pietrele, praful de pe pământ și băltoacele de apă din jurul jertfei. Când evreii au văzut lucrarea lui Iahve, au căzut în genunchi și l-au adorat ca fiind Dumnezeu. Ilie însă nu terminase. I-a capturat pe cei patru sute cincizeci de preoți ai lui Baal, i-a dus cu forța în valea Waki Kișon și, conform scripturilor, i-a măcelărit până la ultimul, cu mâinile lui, căci era „înfierbântat cu mare râvnă pentru Domnul Dumnezeu Savaot" (Cartea întâi a Regilor, 18:20–40, 19:10).

Atât de mare era credința lui Ilie, încât nu a fost lăsat să moară, ci s-a ridicat la cer, într-un vârtej de vânt, ca să șadă lângă tronul lui Dumnezeu (Cartea a doua a Regilor, 2:11). Întoarcerea lui la sfârșitul timpului, când urma să adune laolaltă cele douăsprezece triburi ale lui Israel și să le ducă în era mesianică, a fost prezisă de profetul Maleahi: „Iată că eu vă trimit pe Ilie prorocul, până a nu sosi ziua Domnului cea mare și înfricoșată. El va îndupleca inima părinților către fii și inima fiilor către părinții lor, ca să nu viu și să lovesc pământul cu prăpăd" (Maleahi, 4:6–6).

Profeția lui Maleahi explică de ce curtenii din Tiberias văd în Isus reîncarnarea profetului cvintesențial al lui Israel de la sfârșitul timpului. Isus a făcut foarte puțin pentru a descuraja asemenea comparații, asumându-și în mod conștient simbolurile profetului Ilie — misionariatul itinerant, chemarea peremptorie a discipolilor, misiunea de a reconstitui cele douăsprezece triburi, menținerea strictă în regiunile nordice ale Israelului, precum și semnele și minunile pe care le săvârșea oriunde se ducea.

Antipa, însă, nu este deloc convins de murmurele curtenilor. El crede că predicatorul din Nazaret nu este Ilie, ci Ioan Botezătorul, pe care l-a omorât, revenit din morți. Orbit de vinovăție după execuția lui Ioan, Antipa nu poate concepe adevărata identitate a lui Isus (Matei, 14:1–2; Marcu, 6:14–16; Luca, 9:7–9).

Între timp, Isus și discipolii lui își continuă încet drumul spre Iudeea și Ierusalim. Lăsând în urmă satul Bethsaida, unde, conform Evangheliei după Marcu, Isus a hrănit cinci mii de oameni doar cu cinci pâini și doi pești (Marcu, 6:30–44), discipolii încep să călătorească pe lângă Caesarea Philipi, un oraș roman aflat la nord de Marea Galileei, care servește ca sediu al tetrarhiei celuilalt fiu al lui Irod cel Mare,

Filip. În timp ce merg, Isus îi întreabă într-o doară pe cei care-l urmează:

—Cine spun oamenii că sunt eu?

Răspunsul discipolilor reflectă speculațiile din Tiberias:

—Unii spun că ești Ioan Botezătorul. Alții spun că Ilie. Iar alții spun că ești Ieremia sau altul dintre profeți, reînviat din morți.

Isus se oprește și se întoarce spre discipolii lui:

—Dar *voi* cine ziceți că sunt?

Îi revine lui Simon Petru, conducătorul nominal al celor Doisprezece, să răspundă în numele celorlalți.

—Tu ești Mesia, spune Petru, sugerând în această conjunctură fatidică din evanghelie misterul pe care tetrarhul din Tiberias n-avea cum să-l înțeleagă (Matei, 16:13–16; Marcu, 8:27–29; Luca, 9:18–20).

Șase zile mai târziu, Isus îi ia pe Petru și pe frații Iacov și Ioan — fiii lui Zevedeu — pe un munte înalt, unde se transformă miraculos sub ochii lor. „Și veșmintele lui s-au făcut strălucitoare, prea albe ca omătul, cum nălbitor nu poate nălbi la fel, pe lume", scrie Marcu (9:3). Dintr-odată, Ilie, profetul și precursorul lui Mesia, apare pe munte. Cu el este și Moise, marele liberator și legiuitor al lui Israel, omul care a sfărâmat lanțurile evreilor și a adus poporul lui Dumnezeu înapoi pe Tărâmul Făgăduinței.

Prezența lui Ilie pe munte a fost deja pregătită de speculațiile din Tiberias și de comentariile discipolilor, la Caesarea Philippi. Apariția lui Moise, însă, este cu totul altceva. Paralelele dintre așa-numita poveste a schimbării la față și relatarea din Exod despre felul cum a primit Moise legile pe Muntele Sinai sar în ochi. Și Moise și-a luat trei însoțitori cu el pe munte — Aaron, Nadab și Abihu — și a fost la rândul lui transformat de acea experiență. Totuși, pe câtă

vreme transformarea lui Moise era rezultatul intrării lui în contact cu strălucirea lui Dumnezeu, Isus este transformat de propria lui strălucire. Într-adevăr, scena este descrisă într-un asemenea mod, încât Moise şi Ilie — Legea şi Profeţii — apar clar ca simpli subordonaţi ai lui Isus.

Discipolii sunt înfricoşaţi de viziune — şi pe bună dreptate. Petru încearcă să risipească teama, oferindu-se să construiască trei corturi în acel loc: unul pentru Isus, unul pentru Ilie şi unul pentru Moise. În timp ce vorbeşte, un nor învăluie muntele — la fel cum se întâmplase cu secole în urmă, pe Muntele Sinai — şi un glas dinăuntrul lui repetă cuvintele rostite din cer în ziua când Isus şi-a început misionariatul, pe malurile Iordanului: „Acesta este fiul meu cel Iubit. Ascultaţi-l", spune Dumnezeu, atribuindu-i lui Isus acelaşi titlu (*„ho Agapitos"* = „cel Iubit") pe care i-l dăduse şi Regelui David. Astfel, ceea ce curtea lui Antipa nu putea să conceapă, iar Simon Petru putea doar să deducă, este acum confirmat în sens divin, de un glas care răsună din nori, pe vârful muntelui: Isus din Nazaret este uns ca mesia, Regele Iudeilor (Matei, 17:1–8; Marcu, 9:2–8; Luca, 9:28–36).

Ceea ce face ca aceste trei scene vizibil legate între ele să fie atât de semnificative este faptul că, până în acest moment al misionariatului lui Isus, mai ales aşa cum a fost prezentat în cea mai veche evanghelie, a lui Marcu, Isus n-a făcut niciun fel de declaraţie despre identitatea lui mesianică. Ba chiar a încercat în repetate rânduri să ascundă orice aspiraţii mesianice pe care le-ar fi putut avea sau nu. El îi reduce la tăcere pe demonii care-l recunosc (Marcu, 1:23–25, 34, 3:11–12). Îi pune pe cei pe care-i vindecă să jure că vor păstra secretul (Marcu, 1:43–45, 5:40–43, 7:32–36, 8:22–26). Se învăluieşte în parabole de neînţeles şi face tot ce poate pentru a-şi ascunde identitatea şi misiunea de mulţimile care se

adună în jurul lui (Marcu, 7:24). În repetate rânduri, Isus respinge, evită, ocolește și, uneori, chiar neagă explicit titlul de mesia pe care i-l atribuie alții.

Există un termen pentru acest fenomen straniu, care-și are originile în Evanghelia după Marcu, dar poate fi găsit și prin celelalte evanghelii. Se numește „secretul mesianic".

Unii cred că secretul mesianic este propria invenție a evanghelistului, că e fie un procedeu literar pentru a dezvălui treptat adevărata identitate a lui Isus, fie un șiretlic abil pentru a sublinia cât de miraculoasă și convingătoare era prezența sa mesianică; în pofida numeroaselor încercări de a-și ascunde identitatea de mulțimi, aceasta pur și simplu nu putea fi ascunsă. „Dar, cu cât le poruncea [să nu spună nimănui despre el], cu atât mai vârtos ei dădeau în vileag toate minunile făcute" (Marcu, 7:36).

Totuși, acest lucru presupune un nivel de aptitudini literare ale Evangheliei după Marcu în legătură cu care nu există nicio dovadă (Evanghelia după Marcu este scrisă într-o greacă elementară, rudimentară, care trădează cultura limitată a autorului). Ideea că secretul mesianic ar putea fi modul lui Marcu de a dezvălui treptat identitatea lui Isus contrazice aserțiunea fundamental teologică lansată de evanghelie din primul moment: „Începutul Evangheliei lui Isus *Hristos,* Fiul lui Dumnezeu" (Marcu, 1:1). Totuși, chiar și în momentul în care identitatea mesianică a lui Isus este dedusă pentru prima oară de către Simon Petru, în dramatica sa confesiune de lângă Caesarea Philippi — ba chiar și când identitatea lui e dezvăluită spectaculos de Dumnezeu, pe munte — Isus continuă să le poruncească discipolilor lui să păstreze secretul, ordonându-le cu strictețe să nu spună nimănui ceea ce a mărturisit Petru (Marcu, 8:30) și interzicându-le

celor trei martori ai schimbării la față să scoată o vorbă despre ceea ce au văzut (Marcu, 9:9).

Este mult mai probabil ca secretul mesianic să poată fi trasat până la personajul istoric Isus, deşi s-ar putea să fi fost înfrumusețat şi reformulat în Evanghelia după Marcu, înainte de a fi adoptat la întâmplare şi cu vizibile rezerve de către Matei şi Luca. Faptul că secretul mesianic poate avea un caracter istoric ne ajută să explicăm de ce sucesorii lui Marcu au făcut asemenea eforturi pentru a compensa portretizarea de către predecesorul lor a unui mesia care pare să nu vrea să aibă nimic de-a face cu titlul. De exemplu, câtă vreme relatarea lui Marcu despre mărturisirea lui Simon Petru se sfârşeşte fără ca Isus să accepte sau să respingă titlul, doar poruncindu-le discipolilor să nu spună nimănui despre el, în relatarea aceleiaşi întâmplări de către Matei, care a prins contur douăzeci de ani mai târziu, Isus îi răspunde lui Petru cu o confirmare răsunătoare a identității sale mesianice: „Fericit eşti tu, Simone, fiul lui Iona", exclamă Isus, „că nu trup şi sânge ți-au dezvăluit ție aceasta, ci Tatăl meu cel din Ceruri" (Matei, 16:17).

La Marcu, momentul miraculos de pe vârful muntelui ia sfârşit fără niciun comentariu din partea lui Isus, doar cu o reluare a ordinului ferm de a nu spune nimănui cele întâmplate. La Matei însă, schimbarea la față se încheie cu un discurs prelungit al lui Isus, în care acesta îl identifică pe Ioan Botezătorul ca fiind Ilie renăscut, astfel revendicându-şi explicit, ca succesor al lui Ioan/Ilie, mantia de mesia (Matei, 17:9–13). Şi totuşi, în pofida acestor dezvoltări apologetice, chiar şi Matei şi Luca încheie atât confesiunea lui Petru, cât şi schimbarea la față, cu porunci stricte ale lui Isus ca, după cum spune Matei, „să nu spună nimănui că *el este Hristosul*" (Matei, 16:20).

Dacă e adevărat că secretul mesianic poate fi pus pe seama lui Isus ca personaj istoric, atunci se prea poate ca aceasta să fie cheia pentru a descifra nu cine credea biserica timpurie că era Isus, ci dimpotrivă cine se considera Isus însuşi a fi. Evident, o asemenea sarcină nu este deloc uşoară. E extrem de dificil, dacă nu chiar imposibil, să ne bazăm pe evanghelii pentru a înțelege conştiința de sine a lui Isus. Aşa cum am arătat în repetate rânduri, evangheliile nu vorbesc despre un om cunoscut ca Isus din Nazaret care a trăit cu două mii de ani în urmă; în ele este vorba despre un mesia pe care autorii evangheliilor îl considerau o ființă eternă, aşezată de-a dreapta lui Dumnezeu. Evreii din secolul I care au scris despre Isus conchiseseră deja cine era acesta. Ei construiau o argumentație teologică despre natura şi funcția lui Isus *ca fiind Hristos*, nu compuneau biografia istorică a unei ființe omeneşti.

Totuşi, nu încape nicio îndoială cu privire la tensiunile care există în evanghelii între modul cum îl privea biserica timpurie pe Isus şi cum pare să se fi privit Isus pe el însuşi. Evident, discipolii care-l urmau l-au recunoscut ca mesia, fie în timpul vieții, fie imediat după moarte. Dar nu trebuie să uităm că aşteptările mesianice nu erau în niciun caz definite uniform în Palestina secolului I. Nici chiar acei evrei care acceptau că Isus era mesia nu erau cu toții de acord cu privire la ceea ce însemna cu adevărat termenul. Când parcurgeau profețiile răspândite prin scripturi, descopereau o întreagă gamă de opinii şi viziuni derutante, adeseori contradictorii, cu privire la misiunea şi identitatea unui mesia. Acesta avea să fie un profet eshatologic care să anunțe Sfârşitul Zilelor (Daniel, 7:13–14; Ieremia, 31:31–34). Avea să fie un eliberator care să-i izbăvească pe evrei din robie (Deuteronomul, 18:15–19; Isaia, 49:1–7). Urma să fie un pretendent regal care

să reconstituie Regatul lui David (Miheia 5:1–5; Zaharia 9:1–10).

În Palestina secolului I, aproape fiecare pretendent la titlul de mesia se înscria în câte una dintre aceste paradigme mesianice. Ezechia şeful tâlharilor, Iuda Galileanul, Simon din Pereea şi Athronges păstorul se modelau cu toţii după idealul davidian, la fel ca Menahem şi Simon fiul lui Giora, în timpul Războiului Evreiesc. Aceştia erau regi-mesia ale căror aspiraţii regale se defineau clar prin acţiunile lor revoluţionare împotriva Romei şi a clienţilor ei din Ierusalim. Alţii, ca Theudas făcătorul de minuni, Egipteanul şi Samariteanul, se declarau mesia-eliberatori după tiparul lui Moise, fiecare presupus mesia făgăduind să-şi elibereze adepţii de sub jugul ocupaţiei romane prin vreo faptă miraculoasă. Profeţii oraculari, ca Ioan Botezătorul şi omul sfânt Isus ben Anania, poate că nu-şi asumau deschis orice ambiţii mesianice, dar prorocirile lor despre Sfârşitul Timpului şi apropiata judecată a lui Dumnezeu se conformau clar cu arhetipul de mesia-profet care se găseşte atât în Scriptura Ebraică, precum şi în comentariile şi tradiţiile rabinice cunoscute ca Targum.

Problema, pentru biserica timpurie, este aceea că Isus nu corespundea niciuneia dintre paradigmele mesianice prezentate în Biblia Ebraică, nici nu îndeplinea vreo cerinţă aşteptată de la mesia. Isus vorbea despre sfârşitul zilelor, dar acesta nu s-a adeverit, nici chiar după ce romanii au distrus Ierusalimul şi au pângărit Templul lui Dumnezeu. A promis că Dumnezeu îi va elibera pe evrei din sclavie, dar Dumnezeu n-a făcut aşa ceva. A jurat că cele douăsprezece triburi ale lui Israel vor fi reconstituite, iar naţiunea refăcută; în schimb, romanii au expropriat Pământul Făgăduinţei, i-au masacrat locuitorii şi i-au exilat pe supravieţuitori. Împărăţia lui

Dumnezeu prezisă de Isus n-a apărut niciodată; noua ordine lumească pe care a descris-o el n-a prins nicicând contur. Conform standardelor cultului evreiesc şi ale Scripturilor Ebraice, Isus a avut tot atâta succes, în aspiraţiile sale mesianice, ca oricare altul dintre ceilalţi presupuşi mesia.

Biserica timpurie a recunoscut în mod evident această dilemă şi, după cum se va vedea, a luat decizia conştientă de a modifica standardele mesianice. A amestecat şi combinat diferitele descrieri ale lui mesia găsite în Biblia Ebraică, pentru a crea un candidat care să transceadă orice model sau aşteptare mesianică anume. N-o fi fost Isus profet, eliberator sau rege — dar asta numai fiindcă se ridica mai presus de aceste paradigme mesianice simple. După cum dovedea schimbarea la faţă, Isus era mai mare decât Ilie (profetul), mai mare decât Moise (eliberatorul), mai mare chiar şi decât David (regele).

S-ar putea ca astfel să fi înţeles biserica timpurie identitatea lui Isus. Nu la fel pare însă s-o fi înţeles şi Isus însuşi. În fond, toată evanghelia dintâi nu conţine nici măcar o singură declaraţie mesianică definitivă din partea lui Isus, nici măcar la sfârşit, când stă în faţa arhiereului Caiafa şi acceptă oarecum pasiv titlul pe care ceilalţi i-l tot atribuie (Marcu, 14:62). Acelaşi lucru este valabil şi pentru materialele din sursa *Q* timpurii, care de asemenea nu conţin nicio declaraţie mesianică a lui Isus.

Poate că Isus nu voia să-şi asume multiplele aşteptări pe care evreii le aveau de la mesia. Poate că respingea complet această denominaţie. Oricum, rămâne faptul că, mai ales în Evanghelia după Marcu, de fiecare dată când cineva încearcă să-i atribuie titlul de mesia — fie un demon, fie un solicitant sau unul dintre discipoli, ori chiar Dumnezeu însuşi — Isus

îl respinge sau, în cel mai bun caz, îl acceptă fără tragere de inimă şi mereu evaziv.

Indiferent cum îşi înţelegea Isus misiunea şi identitatea — dacă el însuşi se considera mesia sau nu — indiciile din prima evanghelie sugerează că, din anumite motive, Isus din Nazaret nu se referea în mod deschis la sine însuşi ca mesia. Şi, fiindcă tot a venit vorba, nici nu-şi spunea „Fiul lui Dumnezeu" — un alt titlu pe care alţii par să i-l fi atribuit. (Contrar concepţiilor creştine, titlul de „Fiul lui Dumnezeu" nu era o descriere a relaţiei filiale dintre Isus şi Dumnezeu, ci mai degrabă desemnarea tradiţională a regilor Israelului. Numeroase personaje sunt numite „Fiul lui Dumnezeu" în Biblie, niciunul mai frecvent decât David, cel mai mare rege — Cartea întâi a lui Samuil, 7:14; Psalmi, 2:7, 89:26; Isaia, 42:1). Mai degrabă, când trebuia să se refere la sine însuşi, Isus folosea un titlu cu totul diferit, atât de enigmatic şi unic încât, secole de-a rândul, cărturarii au încercat cu disperare să-şi imagineze ce-ar fi putut să însemne. Isus îşi spunea „Fiul Omului".

Expresia „Fiul Omului" *(„ho huios tou anthropou"*, în greacă) apare cam de optzeci de ori în Noul Testament, şi numai o dată, într-un pasaj cu rol strict descriptiv din Faptele Sfinţilor Apostoli, este rostită de altcineva decât Isus. În acel fragment din cartea Faptelor, un adept al lui Isus numit Ştefan urmează să fie ucis prin lapidare pentru că l-a proclamat pe Isus ca fiind făgăduitul mesia. În timp ce-l înconjoară o mulţime de evrei furioşi, Ştefan are brusc o viziune extatică în care priveşte spre cer şi-l vede pe Isus învăluit în strălucirea lui Dumnezeu. „Iată", strigă Ştefan, aruncându-şi braţele în sus, „văd cerurile deschise şi pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu!" (7:56). Acestea

sunt ultimele cuvinte pe care le rosteşte înainte de a începe să-l lovească pietrele.

Folosirea categoric clişeizată a titlului de către Ştefan este o dovadă că, de fapt, creştinii l-au numit pe Isus „Fiul Omului" după moarte. Dar prezenţa extrem de rară a termenului în afara evangheliilor, şi faptul că nu apare niciodată în epistolele lui Pavel, face improbabilă ipoteza că Fiul Omului ar fi fost o expresie hristologică plăsmuită de biserica timpurie pentru a-l descrie pe Isus. Dimpotrivă, acest titlu, care e atât de ambiguu şi atât de rar întâlnit în Scripturile Ebraice, încât nici până azi nu se ştie cu certitudine ce înseamnă, e aproape sigur unul pe care Isus singur şi l-a atribuit.

Ar trebui să menţionăm, desigur, că Isus vorbea aramaica, nu greaca, ceea ce înseamnă că, dacă expresia „Fiul Omului" poate fi pusă într-adevăr pe seama lui, ar fi trebuit să spună *„bar enaş(a)"*, sau poate echivalentul său ebraic, *„ben adam"*, ambele însemnând „fiu al unei fiinţe omeneşti". Cu alte cuvinte, a spune „fiu al omului" în ebraică sau aramaică este totuna cu a spune „om", adică exact sensul în care Biblia Ebraică foloseşte cel mai adesea termenul: „Dumnezeu nu este om care să mintă, nici fiu de om *[ben adam]* ca să se căiască" (Numerii, 23:19).

S-ar putea susţine că şi Isus folosea termenul în acelaşi sens — ca pe un idiom ebraic/aramaic comun pentru „om". Acest sens idiomatic este cu siguranţă prezent în unele dintre cele mai vechi utilizări ale expresiei „Fiul Omului" din *Q* şi Evanghelia lui Marcu: „Vulpile au vizuini şi păsările cerului cuiburi; dar Fiul Omului [adică: „un om ca mine"] n-are unde să-şi plece capul" (Matei, 8:20; Luca, 9:58).

„Oricine va spune vreun cuvânt împotriva Fiului Omului [adică, «împotriva unui om ca mine»] i se va ierta. Dar celui

ce va huli împotriva Sfântului Duh nu i se va ierta" (Luca: 12:10), „nici în veacul acesta, nici în cel ce va să fie" (Matei, 12:32).

Unii au susținut chiar că Isus folosea în mod deliberat această expresie ca să-și accentueze umanitatea, că pentru el era un mod de a spune: „Sunt o ființă omenească *[bar enaș]*". Totuși, o asemenea explicație se bazează pe supoziția că oamenii din vremea lui Isus aveau nevoie să li se aducă aminte că, de fapt, el era o „ființă umană", ca și cum asupra acestui lucru ar fi putut plana vreun dubiu. În niciun caz, nu putea fi vorba de așa ceva. Creștinii moderni îl pot considera pe Isus întruparea lui Dumnezeu, dar o asemenea concepție despre mesia e o anatemă din perspectiva celor cinci mii de ani de teologie, gândire și scripturi evreiești. Ideea că ascultătorii lui Isus ar fi avut nevoie să li se reamintească încontinuu că era „doar un om" este pur și simplu lipsită de orice sens.

Oricum, câtă vreme expresia aramaică, în forma ei nedefinită *(„bar enaș"*, mai degrabă decât forma definită *„bar enașa")* poate fi tradusă atât ca *„un* fiu de om" sau doar „om", versiunea grecească *„ho huios tou anthropou"* nu poate însemna decât „*fiul* omului". Diferența dintre greacă și aramaică e semnificativă și e puțin probabil să fie rezultatul unei traduceri defectuoase de către evangheliști. Folosind forma definită a sintagmei, Isus o utiliza într-un mod nou și fără precedent: ca *titlu,* nu ca idiom. Mai simplu spus, Isus nu-și spunea „un fiu de om", ci se numea pe sine Fiul Omului.

Folosirea insistentă a acestei formule criptice de către Isus trebuie să fi fost complet nouă pentru auditoriul lui. Adeseori se presupune că, atunci când Isus vorbea despre sine însuși ca Fiul Omului, evreii știau ce voia să spună. De fapt, nu știau. Evreii de pe vremea lui Isus nu aveau nicio

concepție unificată despre „fiul omului". Nu că expresia le-ar fi fost nefamiliară, ceea ce-ar fi declanşat imediat o întreagă gamă de imagini din cărțile lui Iezechiel sau Daniel, ori din Psalmi. Important este că n-ar fi recunoscut-o ca pe un titlu, aşa cum ar fi făcut, eventual, cu formula Fiul lui Dumnezeu.

Şi Isus trebuie să fi apelat la Scripturile Ebraice pentru a-şi forma o imagine a Fiului Omului ca individ distinct, nu doar ca un sinonim pentru „om". Ar fi putut folosi cartea lui Iezechiel, în care profetul este numit „fiu de om" de aproape nouăzeci de ori: „[Dumnezeu îmi] zise: «Fiul omului [*ben adam*]! Scoală-te în picioare ca să vorbesc cu tine!» (Iezechiel, 2:1). Totuşi, dacă există un lucru asupra căruia cercetătorii cad de acord, este acela că principala sursă a interpretării speciale a sintagmei de către Isus provine din cartea lui Daniel.

Scrisă în timpul domniei regelui seleucid Antiochos Epiphanes (175 î.e.n.–164 î.e.n.) — regele care se credea zeu —, cartea lui Daniel consemnează o serie de viziuni apocaliptice pe care profetul susține că le-a avut în timp ce lucra ca ghicitor la curtea din Babilon. Într-una dintre aceste viziuni, Daniel vede patru fiare monstruoase ridicându-se dintr-o mare întinsă — fiecare fiară reprezentând câte una dintre cele patru mari împărății: Babilon, Persia, Media şi regatul grecesc al lui Antiochos. Cele patru fiare pornesc libere pe pământ, pentru a devasta şi a nimici oraşele oamenilor. În toiul uciderilor şi al distrugerilor, Daniel îl vede pe cel descris de el ca „Cel vechi de zile" (Dumnezeu) stând pe un tron din flăcări, cu hainele albe ca zăpada şi părul de pe cap ca lâna cea mai pură. „Mii şi mii îl slujeau, şi zeci de zeci de mii stăteau gata înaintea lui", scrie Daniel. Cel vechi de zile judecă fiarele, pe unele ucigându-le şi arzându-le cu foc, altora luându-le puterea şi autoritatea. Apoi, în timp ce

Daniel priveşte cu uimire spectacolul, vede cum „prin norii cerului venea cineva ca Fiul Omului [*bar enaş*]". „Şi a ajuns până la Cel vechi de zile, şi a fost dus înaintea lui", scrie el despre acest personaj misterios.

„Şi lui i s-a dat stăpânirea, slava şi împărăţia, ca toate popoarele, neamurile şi limbile lui să-i slujească. Stăpânirea lui este veşnică, stăpânire care nu va trece, iar împărăţia lui nu va fi nimicită" (Daniel, 7:1–14). Astfel, cel „ca Fiul Omului", prin care Daniel pare să se refere la un individ anume, primeşte suveranitatea peste Pământ şi i se acordă puterea şi autoritatea de a domni peste toate naţiunile şi toate popoarele, *ca rege*.

Cărţile lui Daniel şi Iezechiel nu sunt singurele care folosesc formula „fiu al omului" cu referire la o persoană concretă. Expresia apare cam la fel în A patra carte a lui Ezdra şi Prima carte a lui Enoh (apocrife), şi anume în secţiunea de parabole a lui Enoh, numită popular „Asemănările" [„Comparaţiile"] (Enoh 1, 37–72). În „Asemănări", Enoh are o viziune în care priveşte în sus spre cer şi vede o persoană pe care o descrie ca „fiul omului căruia îi aparţine dreptatea". El numeşte acest personaj „Alesul" şi sugerează că a fost numit de Dumnezeu, încă dinaintea creaţiunii, să se coboare pe Pământ şi să judece omenirea din partea lui Dumnezeu. I se va acorda putere şi domnie eternă peste Pământ şi-i va judeca aprig pe regii din această lume. Cei bogaţi şi puternici îi vor cere milă, dar nici urmă de milă nu li se va arăta. La sfârşitul fragmentului, cititorul descoperă că acest fiu al omului este Enoh însuşi.

În Cartea a patra a lui Ezdra, personajul „fiu al omului" iese din mare, zburând pe „norii cerului". La fel ca în cărţile lui Daniel şi Enoh, fiul omului de la Ezdra vine şi el să-i judece pe cei răi. Însărcinat să reconstituie cele douăsprezece triburi

ale lui Israel, îşi va aduna forţele pe Muntele Sion şi va distruge armatele oamenilor. Dar, deşi pare „cam ca un om la înfăţişare", judecătorul apocaliptic al lui Ezdra nu este un muritor de rând. Evanghelia lui Matei în special, care a fost scrisă cam în aceeaşi perioadă cu „Asemănările" şi Cartea a patra a lui Ezdra, pare să fi împrumutat mult din imageria lor, inclusiv „tronul strălucitor" pe care va sta Fiul Omului la sfârşitul timpului (Matei, 19:29; Enoh 1, 62:5) şi „cuptorul cu foc" în care-i va arunca pe toţi răufăcătorii (Matei 13:41–42; Enoh 1, 54:3–6) — niciuna dintre aceste expresii nu apare altundeva în Noul Testament. Dar nu există nicio posibilitate ca Isus din Nazaret, care a murit cu peste şaizeci de ani înainte de a se fi scris „Asemănările" şi Cartea a patra a lui Enoh, să fi fost influenţat de oricare dintre ele. Astfel, dacă imaginea descrisă de Enoh şi Ezdra, a unui fiu etern al omului ales de Dumnezeu încă de la începutul timpului pentru a judeca omenirea şi a domni pe Pământ în numele lui Dumnezeu, este în cele din urmă transpusă asupra lui Isus (într-o asemenea măsură încât, la vremea când Ioan îşi scrie evanghelia, Fiul Omului să fie un personaj pur divin — *logos*-ul — foarte asemănător cu omul primordial din Cartea a patra a lui Ezdra), Isus însuşi nu l-ar fi putut înţelege pe Fiul Omului în acelaşi fel.

Dacă acceptăm opinia generală că principala sursă, dacă nu singura, a conceptului de Fiu al Omului, adoptat de Isus, a fost cea din cartea lui Daniel, atunci ar trebui să privim acel pasaj din evanghelii în care folosirea titlului de către Isus o reproduce cel mai îndeaproape pe a lui Daniel, în scopul de a descoperi ce-ar fi putut înţelege Isus prin sintagma respectivă. Întâmplător, această referire anume la fiul omului, care se produce spre sfârşitul vieţii lui Isus, este una despre care

majoritatea cercetătorilor sunt de acord că e autentică şi-i poate aparţine personajului istoric Isus.

Conform evangheliilor, Isus a fost adus în faţa Sanhedrinului pentru a răspunde acuzaţiilor formulate împotriva lui. În timp ce marii preoţi, bătrânii şi scribii aruncă pe rând acuzaţii asupra lui Isus, acesta stă nepăsător, tăcut şi fără nicio reacţie. În cele din urmă, arhiereul Caiafa se ridică în picioare şi-l întreabă pe Isus în mod direct:

—Eşti Mesia?

Aici, în finalul călătoriei care a început pe malurile sacre ale Iordanului, secretul mesianic este în sfârşit înlăturat şi pare să se dezvăluie adevărata natură a lui Isus.

—Eu sunt, răspunde el.

Imediat însă, această afirmaţie a lui Isus, cea mai clară şi mai concisă cu privire la identitatea lui mesianică, este perturbată de o frază extatică, împrumutată direct din cartea lui Daniel, care seamănă din nou confuzia peste toate: „... şi veţi vedea pe Fiul Omului şezând de-a dreapta puterii şi viind cu norii cerului" (Marcu, 14:62).

Prima jumătate a răspunsului dat de Isus arhiereului este o aluzie la Psalmi, în care Dumnezeu îi promite Regelui David că va sta aşezat în dreapta lui, „până voi pune pe vrăjmaşii tăi aşternut pentru picioarele tale" (Psalmi, 110:1). Dar expresia „pe norii cerului venea cineva" este o referire directă la fiul omului din viziunea lui Daniel (Daniel, 7:13).

Nu este prima oară când Isus transformă referirea cuiva la el ca fiind mesia într-o diatribă despre Fiul Omului. După mărturisirea lui Petru de lângă Caesarea Philippi, Isus îi cere mai întâi să tacă, iar în continuare descrie felul cum Fiul Omului trebuie să sufere şi să fie respins, înainte de a fi ucis, pentru a învia după trei zile (Marcu, 8:31). Ulterior schimbării la faţă, Isus îi pune pe discipoli să jure că vor

păstra secretul, dar numai până după ce „Fiul Omului va învia din morți“ (Marcu, 9:9). În ambele cazuri, e clar că această concepție a lui Isus despre Fiul Omului trebuie să aibă întâietate față de afirmarea identității lui mesianice de către alții. Chiar şi la sfârşitul vieții, când stă în fața acuzatorilor, e dispus să accepte titlul generic de mesia numai dacă acesta poate fi făcut să corespundă cu interpretarea lui specifică, în sensul cărții lui Daniel, privindu-l pe Fiul Omului.

Aşadar, cheia pentru a descoperi secretul mesianic şi, prin urmare, propria concepție de sine a lui Isus, se găseşte în interpretarea lui unică a imaginii „cineva ca un fiu al omului“ din Daniel. Şi aici ne putem apropia cel mai mult de a descoperi cine considera Isus că era el. Căci, câtă vreme curiosul personaj „fiu al omului“ din Daniel nu este niciodată identificat explicit ca mesia, totuşi el e numit, clar şi fără ambiguități, *rege* — cel care va domni în numele lui Dumnezeu peste toate popoarele Pământului. S-ar putea ca la asta să se refere Isus, când îşi atribuie straniul titlu de „Fiul Omului“? Se declară rege?

Categoric, Isus vorbeşte pe larg despre Fiul Omului, şi adeseori în termeni contradictorii. Este puternic (Marcu, 14:62), dar şi suferă (Marcu, 13:26). E prezent pe Pământ (Marcu, 2:10), dar va veni în viitor (Marcu, 8:38). Va fi respins de oameni (Marcu, 10:33), dar îi va judeca (Marcu, 14:62). Este atât stăpân (Marcu, 8:38), cât şi servitor (Marcu, 10:45). Dar ceea ce, la prima vedere, pare o serie de afirmații contradictorii corespunde întru totul, de fapt, cu felul în care Isus descrie Împărăția lui Dumnezeu. Într-adevăr, cele două idei — Fiul Omului şi Împărăția lui Dumnezeu — sunt adeseori asociate în evanghelii, ca şi cum ar reprezenta unul şi acelaşi concept. Amândouă sunt descrise în termeni surprinzător de similari şi, ocazional, sunt prezentate ca

interşanjabile, ca atunci când Evanghelia lui Matei schimbă celebrul verset din Marcu 9:1 — „Adevăr grăiesc vouă că sunt unii dintre cei ce stau aici care nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea Împărăţia lui Dumnezeu venind întru putere“ — în: „Adevăr grăiesc vouă: sunt unii din cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea, până ce nu vor vedea pe Fiul Omului viind întru împărăția sa“ (Matei, 16:28).

Înlocuind un termen cu celălalt, Matei dă de înțeles că împărăția care îi aparţine Fiului Omului este una şi aceeaşi cu Împărăţia lui Dumnezeu. Şi, din moment ce Împărăția lui Dumnezeu este clădită pe baza unei răsturnări complete a ordinii actuale, în care săracii se îmbogățesc, iar cei umili devin puternici, ce rege ar fi mai potrivit să o conducă, în numele lui Dumnezeu, decât cel care întrupează el însuşi noua ordine socială, inversată? Un rege-țăran. Un rege care nu are unde să-şi rezeme capul. Un rege care a venit să slujească, nu să fie slujit. Un rege călare pe un asin.

Când Isus se autodefineşte ca Fiul Omului, folosind descrierea din Daniel ca titlu, el face o declarație clară despre felul cum îşi priveşte identitatea şi misiunea. Se asociază pe sine cu paradigma vechiului mesia davidian, regele care va domni peste Pământ în numele lui Dumnezeu, care va aduna cele douăsprezece triburi ale lui Israel (în cazul lui Isus, prin intermediul celor doisprezece apostoli, care vor sta pe „douăsprezece tronuri“) şi va reface vechea măreție a națiunii israelite. Isus îşi revendică aceeaşi poziție ca a Regelui David, „de-a dreapta Puterii“. Pe scurt, se declară rege. Afirmă, deşi într-un mod deliberat criptic, că rolul lui nu este doar acela de a aduce Împărăția lui Dumnezeu prin acțiunile sale mesianice, ci şi de a conduce acea împărăție în numele lui Dumnezeu.

Recunoscând pericolul evident al ambițiior sale regești și dorind să evite, în măsura posibilului, soarta celorlalți care îndrăzniseră să-și revendice titlul, Isus încearcă să restrângă toate declarațiile despre el ca mesia, alegând în schimb titlul mai ambiguu, mai puțin vizibil încărcat semantic, de „Fiul Omului“. Secretul mesianic a luat naștere tocmai din tensiunea ivită între dorința lui Isus de a-și promova identitatea de fiu al omului peste titlul mesianic atribuit de cei ce-l urmează.

Indiferent de felul în care se vedea Isus pe sine însuși, rămâne faptul că n-a putut niciodată să instaureze Împărăția lui Dumnezeu. Pentru biserica timpurie, alegerea era clară: fie Isus nu era decât un alt mesia ratat, fie ceea ce așteptau de la mesia evreii din vremea lui Isus era greșit și avea nevoie de ajustări. Pentru cei ce intrau în a doua categorie, imageria apocaliptică din Cartea întâi a lui Enoh și Cartea a patra a lui Ezdra, ambele scrise la mult timp după moartea lui Isus, netezeau un drum înainte, permițând bisericii timpurii să înlocuiască felul cum Isus se considera pe sine ca rege și mesia cu o nouă paradigmă, ulterioară Revoltei Evreiești, a unui mesia sub formă de Fiu al Omului preexistent, predeterminat, ceresc și divin, unul a cărui „împărăție“ nu era din această lume.

Dar împărăția lui Isus — Împărăția lui Dumnezeu — făcea parte foarte mult din această lume. Și, chiar dacă ideea că un țăran galilean sărac își revendica pentru sine titlul de rege poate părea rizibilă, ea nu este mai absurdă decât ambițiile regești ale celorlalți mesia de după Isus: Iuda Galileanul, Menahem, Simon fiul lui Giora, Simon fiul lui Kochba și alții. Asemenea lor, Isus nu-și întemeia revendicările regale pe putere sau bogăție. La fel ca ei, nici Isus nu avea o mare armată cu care să răstoarne regatele

oamenilor, sau o flotă care să mături mările Imperiului Roman. Singura armă pe care o avea ca să construiască Împărăția lui Dumnezeu era cea folosită de toți ceilalți mesia apăruți înainte sau după el, aceeași armă folosită de rebelii și tâlharii care, în cele din urmă, aveau să alunge Imperiul Roman din cetatea lui Dumnezeu: *zelul.*

Acum, când se apropia sărbătoarea Paștelor — aniversarea eliberării Israelului de sub puterea păgână — Isus urma să ducă în sfârșit acest mesaj la Ierusalim. Înarmat cu zelul, va sfida în mod direct autoritățile Templului și pe supervizorii lor romani, în legătură cu cel care domnește cu adevărat peste acest tărâm sfânt. Dar, deși sunt Paștele, Isus nu va intra în orașul sacru ca un pelerin oarecare. El este regele de drept al Ierusalimului: vine să-și revendice tronul lui Dumnezeu. Și singurul mod în care poate intra un rege în Ierusalim este întâmpinat de o mulțime care-l slăvește legănând ramuri de palmier, declarându-i victoria asupra dușmanilor lui Dumnezeu, așternându-și mantalele pe drum în fața lui și strigând: „Osana! Osana *Fiului lui David!* Binecuvântat este Regele care vine în numele Domnului!" (Matei, 21:9; Marcu, 11:8–10; Luca, 19:38)

CAPITOLUL 12

Nu avem împărat decât numai pe Cezarul

Se roagă când vin în sfârşit după el: o mulţime în neorânduială, cu spade, făclii şi ciomege de lemn, trimisă de marii preoţi şi de bătrâni să-l captureze pe Isus din Grădina Ghetsimani, unde s-a ascuns. Apariţia nu e neaşteptată. Isus şi-a avertizat discipolii că oamenii vor veni după el. De aceea s-au ascuns în Ghetsimani, învăluiţi în întuneric şi înarmaţi cu spade — întocmai aşa cum a ordonat Isus. Sunt gata pentru o confruntare. Dar grupul venit să-l aresteze ştie cu precizie unde să-l găsească. A fost informat de unul dintre cei doisprezece, Iuda Iscarioteanul, care cunoaşte locul şi-l poate identifica uşor pe Isus. Totuşi, Isus şi discipolii lui nu se lasă învinşi cu una, cu două. Unul dintre ei îşi scoate spada şi urmează o scurtă încăierare, în timpul căreia este rănit un servitor al arhiereului. Cu toate acestea, rezistenţa nu are niciun rost, iar discipolii sunt nevoiţi să-şi abandoneze conducătorul şi să fugă în noapte, pe când Isus e capturat, legat şi dus înapoi în oraş, să se confrunte cu acuzatorii.

Gărzile îl aduc în curtea arhiereului Caiafa, unde s-au adunat marii preoţi, bătrânii şi scribii — întregul Sanhedrin. Acolo, îl iau la întrebări despre ameninţările pe care le-a făcut la adresa Templului, folosind împotriva lui propriile sale cuvinte:

— L-am auzit spunând: „Voi dărâma acest Templu făcut de mâini omeneşti şi în trei zile voi clădi altul, făurit nu cu mâinile".

Aceasta este o acuzație foarte gravă. Templul e principala instituție civică și religioasă a evreilor. Este singura sursă a cultului evreiesc și cel mai important simbol al hegemoniei romane peste Iudeea. Până și cea mai mică amenințare la adresa Templului ar suscita imediat atenția autorităților preoțești și romane. Cu câțiva ani mai devreme, când doi rabini zeloși, Iuda, fiul lui Sephorraeus și Matei, fiul lui Margalus, le-au împărtășit învățăceilor planurile lor de a înlătura vulturul de aur pe care Irod cel Mare îl plasase deasupra porții principale a Templului, ambii rabini și patruzeci dintre discipolii lor au fost capturați și arși de vii.

Totuși, Isus refuză să răspundă acuzațiilor aduse împotriva lui, probabil fiindcă nici nu are ce răspuns să dea. La urma urmei, a amenințat în mod public și repetat Templul din Ierusalim, jurând că „Nu va rămânea piatră peste piatră care să nu se risipească" (Marcu, 13:2). Se află în Ierusalim doar de câteva zile, dar a cauzat deja o revoltă în Curtea Neamurilor, perturbând violent tranzacțiile financiare ale Templului. A înlocuit costisitoarele sacrificii de carne și sânge mandatate de Templu cu vindecările și exorcizările lui gratuite. Timp de trei ani, a tunat și a fulgerat împotriva preoțimii din Templu, amenințându-i primatul și puterea. I-a condamnat pe scribi și pe bătrâni ca pe un „neam de vipere" și a promis că Împărăția lui Dumnezeu va înlătura întreaga clasă clericală. Însuși misionariatul lui este întemeiat pe distrugerea ordinii prezente și răsturnarea de la putere a tuturor celor care acum stau să-l judece. Ce altceva ar mai fi de spus?

Când se face dimineață, Isus este legat din nou și escortat printre meterezele solide ale Fortăreței Antonia, ca să apară în fața lui Pontius Pilat. Ca guvernator, principala responsabilitate a lui Pilat în Ierusalim este aceea de a menține

ordinea, în favoarea împăratului. Singurul motiv pentru a aduce înaintea lui un țăran și zilier evreu sărac ar fi acela că a periclitat această ordine. Altfel, n-ar avea loc nicio audiere, nu s-ar pune întrebări, n-ar fi nevoie de apărare. Pilat, după cum arată istoricii, nu era omul proceselor. În cei zece ani ai săi ca guvernator al Ierusalimului, trimisese mii și mii de oameni pe cruce, cu o singură zgârietură a condeiului său de trestie pe o filă de papirus. Doar ideea de a fi prezent în aceeași încăpere cu Isus, ca să nu mai vorbim de aceea de a-i acorda un „proces", întrece orice imaginație. Fie amenințarea adusă de Isus stabilității Ierusalimului este atât de mare încât el devine unul dintre foarte puținii evrei care să aibă ocazia de a apărea înaintea Pilat și a răspunde pentru presupusele sale crime, fie așa-numitul proces în fața lui Pilat e o invenție.

Există motive care susțin a doua variantă. Scena are un aer teatral inconfundabil. Acesta este momentul final din misionariatul lui Isus, sfârșitul unei călătorii care a început în urmă cu trei ani, pe malurile Iordanului. În Evanghelia după Marcu, Isus mai vorbește doar o singură dată, după întrevederea cu Pilat — când se chinuiește pe cruce: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, de ce m-ai părăsit?" (Marcu, 15:34).

Totuși, în relatarea lui Marcu, între judecata lui Pilat și moartea lui Isus pe cruce se întâmplă un lucru atât de incredibil, atât de vizibil contrafăcut, încât pune sub semnul îndoielii întregul episod care duce la crucificarea lui Isus. Pilat, după ce l-a interogat pe Isus și l-a găsit nevinovat de toate acuzațiile care i se aduc, îl prezintă evreilor alături de un tâlhar *(lestes)* pe nume Baraba [bar Abbas], care a fost acuzat de uciderea unor gărzi romane, în timpul insurecției la Templu. Conform lui Marcu, exista obiceiul ca, în timpul sărbătorii de Paște, guvernatorul roman să elibereze un

prizonier, la alegerea evreilor. Când Pilat întreabă oamenii care prizonier să fie eliberat — Isus, predicatorul şi trădătorul faţă de Roma, sau Baraba, insurgentul şi ucigaşul — mulţimea cere eliberarea insurgentului şi crucificarea predicatorului.

— De ce? întreabă Pilat, îndurerat la gândul că va trebui să trimită la moarte un ţăran evreu nevinovat. Ce rău a făcut?

Mulţimea, însă, strigă şi mai tare, cerând moartea lui Isus:

— Răstigneşte-l! Răstigneşte-l! (Marcu, 15:1–20)

Scena nu are niciun sens. Putem lăsa la o parte faptul că, în afara evangheliilor, nu există nicio dovadă istorică a vreunei asemenea tradiţii de Paşte la un guvernator roman. Ceea ce este cu adevărat incredibil este portretizarea lui Pontius Pilat — un om renumit pentru dispreţul său la adresa evreilor, pentru desconsideraţia totală faţă de ritualurile şi datinile evreieşti şi pentru tendinţa de a semna absent atâtea ordine de execuţie, încât s-a depus o plângere formală împotriva lui, la Roma — irosindu-şi măcar o clipă ca să cântărească soarta unui evreu turbulent.

De ce-ar fi născocit Marcu o scenă atât de evident fictivă, una pe care cititorii săi evrei ar fi recunoscut-o imediat ca falsă? Răspunsul este simplu: Marcu nu scria pentru evrei. Cititorii lui Marcu se aflau la Roma, unde locuia şi el. Relatarea lui despre viaţa şi moartea lui Isus din Nazaret a fost scrisă la doar câteva luni după ce Revolta Evreiască fusese înăbuşită, iar Ierusalimul, distrus.

La fel ca evreii, şi primii creştini se străduiau să înţeleagă trauma Revoltei Evreieşti şi urmările ei. Mai exact, erau nevoiţi să reinterpreteze mesajul revoluţionar al lui Isus şi identitatea sa autoatribuită ca Fiu regesc al Omului, în lumina faptului că Împărăţia lui Dumnezeu pe care o aşteptau nu se materializase niciodată. Risipiţi prin Imperiul Roman,

era firesc ca autorii evangheliilor să se distanțeze de mișcarea evreiască de independență, ștergând din povestea lui Isus, cât mai mult posibil, orice aluzie la radicalism sau violență, revoluție sau zelotism, și adaptând cuvintele și acțiunile sale la noua situație politică în care se aflau. Sarcina le era oarecum ușurată de faptul că mulți membri ai comunității creștine din Ierusalim par să fi rămas în afara războiului cu Roma, privindu-l ca pe un semn bine-venit al sfârșitului timpurilor promis de mesia. Conform istoricului Eusebius din Caesarea, din secolul al III-lea, un mare număr de creștini din Ierusalim au fugit dincolo de râul Iordan. „Oamenii bisericii de la Ierusalim", a scris Eusebius, „conform unui anumit oracol ale cărui revelații erau garantate de autoritățile de-acolo, primiseră ordin să plece din oraș înainte de război, instalându-se într-o anumită localitate din Pereea pe care ei o numeau Pella". După câte se știe, biserica pe care o lăsaseră în urmă a fost demolată în anul 70 e.n. și toate semnele primei comunități creștine din Ierusalim au fost îngropate sub un morman de moloz și cenușă.

Cu Templul în ruine și religia evreiască căzută în dizgrație, evreii care-l urmau pe Isus ca mesia aveau de luat o hotărâre ușoară: puteau fie să-și mențină legăturile de cult cu religia lor înrudită, împărtășind astfel dușmănia Romei (ostilitatea romană față de creștini avea să atingă apogeul mult mai târziu), sau se puteau despărți de iudaism, transformându-și propriul mesia dintr-un evreu naționalist feroce într-un predicator pacifist al faptelor bune, a cărui împărăție nu era din această lume.

Nu numai teama de represaliile romane i-a mobilizat pe acești creștini timpurii. Ierusalimul fiind prăduit, creștinismul nu mai era o mică sectă evreiască concentrată într-o regiune predominant evreiască și înconjurată de sute de mii

de evrei. După anul 70 e.n., centrul mişcării creştine s-a mutat din Ierusalimul evreiesc în oraşele greco-romane din jurul Mediteranei: Alexandria, Corint, Efes, Damasc, Antiohia, Roma. La o generaţie după crucificarea lui Isus, adepţii săi ne-evrei îi depăşeau ca număr şi influenţă pe cei evrei. Pe la sfârşitul secolului I, când a fost scrisă cea mai mare parte a evangheliilor, Roma — şi îndeosebi elita intelectuală romană — devenise principala ţintă a evanghelismului creştin.

Pentru a avea acces la acest auditoriu anume, era nevoie de o anume creativitate din partea evangheliştilor. Nu numai că trebuia să se înlăture orice urme de zel revoluţionar din viaţa lui Isus, dar trebuia şi ca romanii să fie complet absolviţi de orice responsabilitate privind moartea sa. *Evreii erau cei care-l uciseseră pe mesia.* Romanii nu fuseseră decât pionii neştiutori ai arhiereului Caiafa, care voia cu disperare să-l ucidă pe Isus, dar nu avea mijloacele legale de a o face. Arhiereul l-a manipulat pe guvernatorul roman Pontius Pilat, astfel încât să săvârşească o tragică eroare judiciară. Bietul Pilat a încercat tot ce i-a stat în putinţă pentru a-l salva pe Isus. Evreii însă au cerut sânge, astfel că Pilat n-a mai avut de ales decât să cedeze, trimiţându-l pe Isus la crucificare. Într-adevăr, cu cât se îndepărtează mai mult fiecare evanghelie de anul 70 e.n. şi de distrugerea Ierusalimului, cu atât devine mai detaşat şi mai inocent rolul jucat de Pilat în moartea lui Isus.

Evanghelia după Matei, scrisă la Damasc după vreo douăzeci de ani de la Revolta Evreiască, prezintă un portret al lui Pontius Pilat făcând mari eforturi să-l elibereze pe Isus. După ce a fost avertizat de soţia lui să nu aibă nimic de-a face cu „omul acela nevinovat" şi a recunoscut că autorităţile religioase i-l predaseră pe Isus numai „din răutate", Pilat al

lui Matei se spală literalmente pe mâini de orice vină privind moartea lui Isus. „Nevinovat sunt eu de sângele acestui drept" le spune el evreilor. „Voi veți vedea."

În repovestirea lui Matei după Marcu, evreii îi răspund lui Pilat ca „tot poporul" — adică, întreaga națiune *(pas ho laos)* — că-și vor asuma ei înșiși vina morții lui Isus, din acea zi și până la sfârșitul veacurilor: „Sângele lui asupra noastră și asupra copiilor noștri" (Matei, 27:1–26).

Luca, scriind în orașul grecesc Antiohia, în aproximativ aceeași perioadă ca Matei, nu se rezumă la a confirma nevinovăția lui Pilat privind moartea lui Isus, ci extinde în mod neașteptat această amnistie și asupra lui Irod Antipa. Copia lui Luca după Marcu îl prezintă pe Pilat mustrându-i pe marii preoți, pe liderii religioși și pe toți ceilalți evrei pentru acuzațiile pe care au îndrăznit să i le aducă lui Isus: „Ați adus la mine pe omul acesta, ca pe un răzvrătitor al poporului; dar iată, eu, cercetându-l de față cu voi, nicio vină n-am găsit în acest om, din toate câte i le puneți în sarcină. Și nici Irod n-a găsit, când l-a trimis înapoi la noi. Vedeți dar, că n-a săvârșit nimic vrednic de moarte" (Luca, 23:13–15). După ce încearcă *în trei rânduri diferite* să alunge pofta de sânge a evreilor, Pilat consimte fără tragere de inimă la cererile lor și-l trimite pe Isus să fie crucificat.

În mod deloc surprinzător, ultima dintre evangheliile canonice împinge la extrem varianta inocenței lui Pilat — și a vinovăției evreilor. În Evanghelia după Ioan, scrisă în Efes la puțin timp după anul 100 e.n., Pilat face tot ce poate pentru a-i salva viața acelui biet țăran evreu, nu fiindcă l-ar considera pe Isus nevinovat, ci pentru că pare să creadă că Isus ar putea fi de fapt „Fiul lui Dumnezeu". Cu toate acestea, după ce se luptă zadarnic cu autoritățile evreiești ca să-l elibereze pe Isus, nemilosul prefect care comandă legiuni întregi și le

trimite cu regularitate pe străzi să măcelărească evreii ori de câte ori aceştia se ridică împotriva vreuneia dintre deciziile lui (aşa cum a făcut când evreii au obiectat faţă de jefuirea tezaurului din Templu, ca să plătească pentru apeductele din Ierusalim), este *forţat* de cererile mulţimii dezlănţuite să-l sacrifice pe Isus.

Când Pilat îl trimite la crucificare, Isus însuşi înlătură orice îndoială cu privire la cine e cu adevărat responsabil de moartea lui. „Cel ce m-a dat în mâna ta mai mare păcat are", îi spune Isus lui Pilat, absolvindu-l personal de orice vină prin faptul că acuză direct autorităţile religioase evreieşti. Apoi, Ioan adaugă o insultă finală şi de neiertat la adresa naţiunii evreieşti care, în acea vreme, se afla în pragul unei insurecţii pe scară largă, atribuindu-i cea mai murdară, cea mai blasfematoare erezie pe care ar fi putut-o rosti un evreu din Palestina secolului I. Când sunt întrebaţi de Pilat ce să facă el cu „regele lor", evreii răspund: „Nu avem împărat decât numai pe Cezarul!" (Ioan, 19:1–16).

Astfel, o poveste scornită de Marcu strict în scopuri evanghelistice, pentru a absolvi Roma de vina morţii lui Isus, este exagerată odată cu trecerea timpului până la limita absurdului, devenind astfel începutul a două mii de ani de antisemitism creştin.

Desigur, nu este de neconceput ca Isus să fi avut parte de o scurtă audienţă la guvernatorul roman — dar, din nou, numai dacă amploarea crimei sale ar fi justificat o atenţie deosebită. La urma urmei, Isus nu era un simplu răzvrătit. Intrarea lui în Ierusalim, urmat de o mulţime de fideli care-l declarau rege, actul de tulburare a ordinii publice la Templu, proporţiile forţelor deplasate la Ghetsimani ca să-l aresteze — toate acestea indică faptul că autorităţile îl considerau pe Isus din Nazaret un pericol serios la adresa stabilităţii şi a ordinii

din Iudeea. Un asemenea „criminal“ ar fi fost considerat, foarte probabil, vrednic de atenția lui Pilat. Dar orice proces i se intenta ar fi fost scurt și superficial, având ca unic scop consemnarea oficială a acuzațiilor pentru care era executat. De aici, singura întrebare pe care i-o adresează Pilat lui Isus în toate cele patru relatări evanghelice: „Ești Regele Iudeilor?“

Dacă povestea evanghelică ar fi o piesă de teatru (și, într-un sens, chiar este), răspunsul lui Isus la întrebarea lui Pilat ar fi punctul culminant care să ducă la deznodământul povestirii: crucificarea. Acesta este momentul când trebuie să fie plătit prețul pentru tot ceea ce a spus și a făcut Isus în ultimii trei ani: atacurile la adresa autorităților preoțești, condamnarea ocupației romane, pretențiile de autoritate regală. Toate au dus la acest inevitabil moment al judecății, întocmai cum spusese Isus că avea să se întâmple. De aici încolo, mai urmează numai crucea și mormântul.

Și totuși, poate că niciun alt moment din scurta viață a lui Isus nu e mai opac și mai inaccesibil cercetătorilor decât acesta. Una dintre cauze constă în multiplele tradiții pe care se bazează povestea judecății și a crucificrii lui Isus. Amintiți-vă că, deși Evanghelia lui Marcu a fost scrisă prima, au precedat-o blocuri mari de tradiții scrise sau orale despre Isus care fuseseră transmise de primii lui adepți. Un asemenea „bloc“ a fost deja prezentat: materialul unic din evangheliile lui Matei și Luca pe care cercetătorii îl denumesc Q. Avem însă motive să credem că înaintea Evangheliei lui Marcu au existat și alte blocuri de tradiții, care se ocupau exclusiv de moartea și învierea lui Isus. Așa-numitele relatări ale patimilor au stabilit o succesiune de bază a evenimentelor despre care cei mai vechi creștini credeau că au avut loc la sfârșitul vieții lui Isus: Cina cea de Taină; trădarea lui Iuda

Iscarioteanul; arestarea din Ghetsimani; apariția în fața arhiereului și a lui Pilat; crucificarea și punerea în mormânt; învierea, trei zile mai târziu.

Această serie de evenimente nu conținea efectiv o narațiune, fiind destinată exclusiv scopurilor liturgice. Era un mijloc prin care primii creștini să retrăiască ultimele zile ale mântuitorului lor, de exemplu, cu ajutorul ritualului de a împărtăși aceeași masă pe care o luase el cu discipolii lui, rostind aceleași rugăciuni ca ale lui din Ghetsimani și așa mai departe. Contribuția lui Marcu la narațiunile despre patimi a constat în transformarea acestei succesiuni de evenimente ritualizate într-o povestire coerentă despre moartea lui Isus, pe care redactorii ulteriori, Matei și Luca, au integrat-o în evangheliile lor, împreună cu o serie de înflorituri proprii și unice (s-ar putea ca Ioan să se fi bazat pe o serie separată de narațiuni ale patimilor pentru evanghelia lui, de vreme ce aproape niciunul dintre detaliile pe care le prezintă despre ultimele zile ale lui Isus nu se găsește în Sinoptice).

La fel ca întregul conținut al evangheliilor, povestea arestării lui Isus, urmată de proces și execuție, a fost scrisă numai și numai dintr-un singur motiv: pentru a dovedi că era promisul mesia. Corectitudinea faptelor era irelevantă. Ceea ce conta era hristologia, nu istoria. E evident că autorii evangheliilor își dădeau seama ce însemna moartea lui Isus pentru comunitatea care tocmai lua naștere, dar povestea acelei morți avea nevoie de o dezvoltare mai amplă. Trebuia să fie încetinită și reorientată. Necesita anumite detalii și înfrumusețări din partea evangheliștilor. Ca rezultat, acest episod final, cel mai semnificativ, al poveștii lui Isus din Nazaret este și cel mai încărcat de adaosuri teologice și invenții pure. Singurul mijloc pe care-l are la dispoziție

cititorul modern pentru a încerca să recupereze o oarecare parte din corectitudinea istorică a narațiunii patimilor este acela de a înlătura treptat straturile teologice suprapuse de evangheliști peste ultimele zile ale lui Isus, revenind la cea mai primitivă versiune a poveștii care poate fi extrasă din evanghelii. Și singura cale de a face acest lucru este de a începe cu sfârșitul poveștii, când Isus este răstignit pe cruce.

Crucificarea era o formă de execuție larg răspândită și foarte comună în Antichitate, fiind folosită de perși, indieni, asirieni, sciți, romani și greci. Până și evreii practicau crucificarea; pedeapsa este menționată de multe ori în sursele rabinice. Se putea executa aproape oriunde; nu era necesar decât un copac. Tortura putea să dureze zile în șir, fără a fi nevoie de un torționar propriu-zis. Procedura crucificării — felul în care era suspendată victima — rămânea întru totul la latitudinea călăului. Unii erau țintuiți cu capul în jos. Altora li se trăgeau în țeapă organele intime. Unora li se acoperea capul cu un sac. Cei mai mulți erau complet goi.

Roma a fost aceea care a instituit crucificarea ca pe o formă de pedeapsă de stat, aducând procesului o anumită uniformitate, mai ales când trebuiau să se țintuiască mâinile și picioarele pe două bârne încrucișate. În Imperiul Roman crucificarea devenise atât de comună, încât Cicero o numea „molima aceea". Printre cetățeni, cuvântul „cruce" *(crux)* a devenit o replică populară și deosebit de vulgară, vecină cu „du-te și te spânzură".

Totuși, ar fi inexact să ne referim la crucificare ca la o pedeapsă cu moartea, căci adeseori se întâmpla ca victima să fie întâi executată, apoi țintuită pe cruce. Scopul crucificării nu era atât acela de a-l ucide pe criminal, cât de a-i descuraja pe alții care ar fi putut să sfideze statul. Din acest motiv, crucificările erau întotdeauna executate în public — la

răspântii, în amfiteatre, pe dealuri sau în locuri înălțate, oriunde populația nu avea de ales decât să asiste la îngrozitoarea scenă. Criminalul rămânea întotdeauna suspendat încă mult timp după ce murise; cei crucificați nu erau îngropați aproape niciodată. Întrucât tot rostul crucificării era acela de a umili victima şi a speria martorii, cadavrul era lăsat acolo unde se afla, să fie devorat de câini şi păsări de pradă. Apoi, oasele erau aruncate pe o grămadă de gunoi — de aici şi-a dobândit numele şi dealul crucificării lui Isus, Golgota: „locul căpățânilor" (al craniilor). Pe scurt, pentru Roma crucificarea era mai mult decât o pedeapsă capitală; era un memento public despre ceea ce se întâmplă când este sfidat imperiul. De aceea era rezervată exclusiv pentru cele mai grave delicte politice: trădarea, rebeliunea, subversiunea, banditismul, tâlhăria.

Dacă nu s-ar şti nimic altceva despre Isus din Nazaret decât că a fost crucificat de romani, am cunoaşte practic tot ceea ce e necesar pentru a descoperi cine a fost, ce a fost şi de ce a sfârşit răstignit pe cruce. Ofensa lui, în opinia Romei, e de la sine înțeleasă. A fost scrisă pe o placă şi pusă deasupra capului său, în văzul tuturor: „Isus din Nazaret, Regele Iudeilor". Crima comisă de el a fost aceea de a-şi asuma ambiții regale.

Evangheliile atestă că Isus a fost crucificat împreună cu alți *lestai,* sau tâlhari: revoluționari, la fel ca el. Luca, vizibil stânjenit de implicațiile termenului, a înlocuit *lestai* cu *kakourgoi,* sau „răufăcători". Dar, oricât ar fi încercat, Luca n-a putut evita cel mai elementar aspect al acestui mesia: Isus fusese executat de statul roman pentru crima de subversiune. Toate celelalte fapte din ultimele zile ale lui Isus trebuie să fie interpretate prin prisma acestui aspect singular şi indiscutabil.

Prin urmare, putem elimina procesul teatral din fața lui Pilat ca pe o fantezie pură, din toate motivele arătate mai sus. Dacă Isus a apărut într-adevăr înaintea procuratorului, trebuie să fi fost un episod scurt și, pentru Pilat, căzut imediat în uitare. S-ar putea ca guvernatorul nici să nu fi ridicat privirea din scripte ca să remarce chipul lui Isus, darămite să se mai și angajeze într-o conversație prelungită cu el despre sensurile adevărului.

I-ar fi pus o singură întrebare: „Ești Regele Iudeilor?" Ar fi consemnat răspunsul lui Isus. Ar fi catalogat crima. Și l-ar fi trimis pe Isus să se alăture celorlalți morți sau muribunzi fără număr, pe Golgota.

Chiar și procesul anterior, din fața Sanhedrinului, trebuie să fie reexaminat în lumina crucii. Povestea procesului, așa cum e prezentată în evanghelii, este plină de contradicții și inadvertențe, dar ideea principală ar fi următoarea: Isus e arestat în noaptea de dinainte de Sabat, în timpul sărbătorilor de Paște. La adăpostul întunericului, este adus în curtea arhiereului, unde îl așteaptă membrii Sanhedrinului. Imediat, apare un grup de martori care atestă că Isus a emis amenințări împotriva Templului din Ierusalim. Când Isus refuză să răspundă acestor acuzații, arhiereul îl întreabă de-a dreptul dacă el este mesia. Răspunsul lui Isus diferă în toate cele patru evanghelii, dar include întotdeauna declarația că el e Fiul Omului. Această declarație îl înfurie pe arhiereu, care-l acuză numaidecât pe Isus de blasfemie, pasibilă de pedeapsa cu moartea. A doua zi dimineața, Sanhedrinul îl predă pe Isus lui Pilat, pentru a-l crucifica.

Problemele legate de această scenă sunt prea multe ca să le mai numărăm. Procesul în fața Sanhedrinului încalcă aproape toate cerințele de procedură legală stabilite prin legislația evreiască. Mishna e clară în această privință.

Sanhedrinul nu are voie să se întrunească noaptea. Nu sunt permise întrunirile în timpul Paştelor. Nu e permisă adunarea în ajunul Sabatului. În niciun caz nu este permisă o reuniune atât de improvizată, în curtea *(aule)* arhiereului, după cum susţin Matei şi Marcu. Iar şedinţa trebuie să înceapă cu o listă detaliată a acuzaţiilor, înainte de a se permite accesul martorilor. Argumentul că regulile judiciare stabilite de rabini în Mishna nu se aplicau în anii treizeci, când a fost judecat Isus, se anulează când ne amintim că nici evangheliile n-au fost scrise în anii treizeci. Contextul social, religios şi politic al relatării procesului lui Isus în faţa Sanhedrinului era cel al iudaismului rabinic de după anul 70 e.n.: epoca Mishna. Oricum, ceea ce demonstrează aceste nepotriviri flagrante este cunoaşterea extrem de slabă a legislaţiei evreieşti şi a practicilor Sanhedrinului de către evanghelişti. Acest lucru în sine e de ajuns pentru a arunca umbra îndoielii peste istoricitatea procesului din faţa lui Caiafa.

Chiar dacă scuzăm toate inadvertenţele de mai sus, cel mai tulbure aspect al procesului din Sanhedrin este verdictul. Dacă arhiereul l-a interogat într-adevăr pe Isus în legătură cu ambiţiile sale mesianice, iar dacă răspunsul lui Isus semnifica într-adevăr o blasfemie, atunci Tora nici nu poate fi mai clară în legătură cu pedeapsa: „Cel ce huleşte numele Domnului să fie pedepsit cu moarte: *toată obştia să-l ucidă cu pietre*" (Leviticul, 24:16). Aceasta este pedeapsa aplicată lui Ştefan pentru blasfemie, când îl numeşte pe Isus „Fiul Omului" (Faptele Sfinţilor Apostoli, 7:1–60). Ştefan nu este transferat autorităţilor romane pentru crima sa: e lapidat pe loc. Poate fi adevărat că, sub Imperiul Roman, evreii nu aveau autoritatea de a executa criminalii (deşi asta nu i-a oprit să-l ucidă pe Ştefan). Dar nu putem pierde din vedere faptul

fundamental de la care am pornit: Isus nu este omorât prin lapidare de către evrei pentru blasfemie; e crucificat de romani, pentru subversiune.

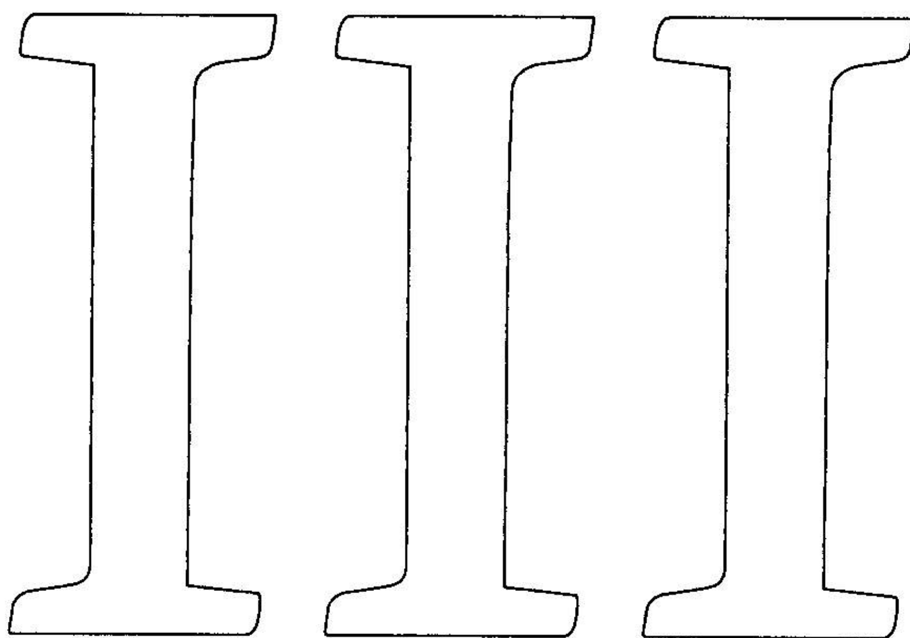
La fel cum s-ar putea să existe un sâmbure de adevăr în povestea procesului lui Isus în fața lui Pilat, s-ar putea ca şi procesul din Sanhedrin să conțină un dram de adevăr. Autoritățile evreieşti l-au arestat pe Isus fiindcă-l considerau atât un pericol privind controlul lor asupra Templului, cât şi o amenințare la adresa ordinii sociale din Ierusalim — pe care, conform acordului cu Roma, erau obligați s-o mențină. Întrucât autoritățile evreieşti, tehnic vorbind, nu aveau nicio jurisdicție asupra cazurilor capitale, l-au predat pe Isus romanilor ca să răspundă pentru învățămintele lui subversive. Relația personală dintre Pilat şi Caiafa poate să fi facilitat transferul, dar autoritățile romane aveau nevoie, cu siguranță, de foarte puțină muncă de lămurire pentru a executa încă un insurgent evreu. Pilat l-a tratat pe Isus la fel cum trata toate amenințările la adresa ordinii sociale: l-a trimis pe cruce. Nu s-a ținut niciun proces. Nu era necesar. În fond, era Paştele, o perioadă marcată întotdeauna de mari tensiuni în Ierusalim. Oraşul era plin de pelerini. Orice risc de tulburări trebuia înăbuşit imediat. Şi, indiferent ce altceva o fi fost Isus, era cu siguranță un factor turbulent.

Cu delictul consemnat în registrul lui Pilat, se spune că Isus a fost scos din Fortăreața Antonia şi dus în curte, unde a fost dezbrăcat, legat de un stâlp şi biciuit cu sălbăticie, aşa cum se obişnuia cu toți cei condamnați la moarte pe cruce. Apoi, romanii i-au pus bârna transversală pe umeri, cu brațele petrecute peste ea — din nou, conform obiceiului —, astfel încât mântuitorul care promisese să înlăture jugul ocupației de pe grumazurile evreilor era acum el însuşi pus în jug ca un animal dus să fie măcelărit.

La fel ca în cazul tuturor celor condamnați la crucificare, Isus a fost silit să care el însuşi bârna până pe o colină aflată în afara zidurilor Ierusalimului, pe drumul care ducea la porțile oraşului — poate acelaşi drum pe care-l străbătuse cu câteva zile înainte, intrând în Ierusalim ca regele de drept al acestuia. Astfel, fiecare pelerin care intra în oraş pentru festivitățile sfinte nu avea încotro decât să asiste la supliciu, să i se aducă aminte ce se întâmplă cu cei care sfidează domnia Romei. Bârna a fost prinsă de un eşafod sau stâlp, iar încheieturile şi gleznele lui Isus au fost țintuite cu piroane. Cu un ultim efort, crucea a fost ridicată în poziție verticală. Moartea n-a întârziat. În câteva ore, plămânii lui Isus au cedat şi n-a mai putut să respire.

Astfel, pe o colină pleşuvă acoperită de cruci, printre țipetele şi gemetele de agonie ale sutelor de criminali muribunzi, sub un stol de ciori nerăbdătoare care dădeau târcoale pe deasupra, aşteptându-l să-şi dea ultima suflare, acel mesia cunoscut ca Isus din Nazaret a avut parte de acelaşi sfârşit nedemn ca oricare alt mesia venit înainte sau după el.

Atâta doar că, spre deosebire de toți ceilalți mesia, acesta n-avea să fie uitat niciodată.



Sunați din trâmbiță în Sion,
strigați din răsputeri în muntele cel sfânt al meu,
ca să se cutremure toți locuitorii țării,
fiindcă vine ziua Domnului.
Iată ea este aproape!
Zi de întuneric și de beznă,
zi cu nori și cu negură deasă.

Ioil, 2:1–2

PROLOG

Şi Cuvântul S-a făcut trup

Ştefan — cel omorât cu pietre de o gloată de evrei furioşi, pentru blasfemie — a fost primul dintre adepţii lui Isus ucis după crucificare, deşi n-avea să fie nici pe departe ultimul. Este curios că primul om martirizat pentru a-l fi numit pe Isus „Hristos" nu-l cunoştea personal pe Isus din Nazaret. În fond, Ştefan nu era un discipol. Nu l-a întâlnit niciodată pe ţăranul şi zilierul galilean care-şi revendica tronul Împărăţiei lui Dumnezeu. N-a umblat împreună cu Isus, nici n-a vorbit cu el. Nu făcea parte din mulţimea în extaz care l-a primit pe Isus în Ierusalim ca îndreptăţit conducător. N-a participat la incidentele de la Templu. Nu era prezent când Isus a fost arestat şi acuzat de subversiune. Nu l-a văzut pe Isus murind.

Ştefan n-a auzit despre Isus din Nazaret decât după crucificare. Evreu vorbitor de limbă greacă, locuitor al uneia dintre numeroasele provincii elenistice din afara Ţării Sfinte, Ştefan venise la Ierusalim în pelerinaj, împreună cu mii de alţi evrei din Diaspora asemenea lui. Probabil că tocmai îşi prezenta ofranda la preoţii Templului, când a văzut un grup de agricultori şi pescari, în majoritate galileeni, umblând prin Curtea Neamurilor şi predicând despre un nazarinean simplu pe care-l numeau mesia.

În sine, un asemenea spectacol n-ar fi fost deloc neobişnuit în Ierusalim, mai ales în timpul sărbătorilor şi al zilelor festive, când în oraşul sfânt veneau evrei din tot Imperiul Roman să-şi aducă ofrandele la Templu. Ierusalimul era centrul activităţilor spirituale pentru toţi evreii, inima de cult

a întregii naţiuni evreieşti. Toţi sectarii, toţi fanaticii, fiecare zelot, profet şi mesia autoproclamat ajungea în cele din urmă la Ierusalim, ca să predice ori să admonesteze, să ofere mila lui Dumnezeu sau să prevină în legătură cu mânia lui Dumnezeu. Festivalurile, în special, erau perioade ideale pentru ca aceşti schismatici să aibă acces la o audienţă cât mai largă şi mai cosmopolită posibil.

Astfel, când Ştefan a văzut grupul de bărbaţi hirsuţi şi femei în zdrenţe înghesuindu-se sub un portic din curtea exterioară a Templului — simpli provinciali care-şi vânduseră tot ce aveau şi le dăduseră săracilor banii, care posedau totul în comun şi nu aveau niciun bun personal, în afara tunicilor şi a sandalelor — probabil că nu le-a dat prea multă atenţie, la început. S-ar putea să fi ciulit urechile la auzul sugestiei că acei schismatici urmau un mesia care fusese omorât deja (crucificat — nici mai mult, nici mai puţin!). Poate a fost uimit să afle că, în pofida faptului evident că moartea lui Isus îl descalifica, *prin definiţie,* ca eliberator al Israelului, adepţii îl numeau în continuare mesia. Însă nici asta n-ar fi fost un lucru fără precedent în Ierusalim. Nu predicau şi acum adepţii lui Ioan Botezătorul despre răposatul lor conducător, botezând pe mai departe evrei în numele lui?

Ceea ce-ar fi trebuit să atragă cu adevărat atenţia lui Ştefan era afirmaţia strategică a acestor evrei că, spre deosebire de oricare alt criminal crucificat de romani, mesia al lor nu fusese lăsat pe cruce, ca să-i fie curăţate oasele de păsările lacome pe care Ştefan le văzuse zburând peste Golgota, la intrarea prin porţile Ierusalimului. Nu, trupul acestui ţăran anume — al acestui Isus din Nazaret — fusese coborât de pe cruce şi depus într-un mormânt extravagant, săpat în piatră, potrivit pentru cei mai bogaţi oameni din Iudeea. Şi mai important, adepţii lui susţineau că, la trei zile

după ce fusese depus în mormântul bogătaşului, mesia al lor revenise la viață. Dumnezeu îl reînviase, eliberându-l din ghearele morții. Purtătorul de cuvânt al grupului, un pescar din Capernaum pe nume Simon Petru, jura că văzuse învierea cu ochii lui, la fel ca mulți alții.

Atenție însă: aceasta nu era reînvierea morților pe care fariseii o aşteptau la sfârşitul zilelor, iar saducheii o negau. Nu era deschiderea mormintelor şi pământul care dădea afară mulțimile îngropate, aşa cum îşi imaginase profetul Isaia (Isaia, 26:19). Nu avea nimic de-a face cu renaşterea „Casei lui Israel", prezisă de profetul Iezechiel, când Dumnezeu insuflă o nouă viață în oasele uscate ale națiunii (Iezechiel, 37). Acesta era un individ izolat, mort şi îngropat în stâncă timp de câteva zile, care dintr-odată se ridicase şi ieşise din mormânt cu de la sine putere, nu ca spirit sau fantomă, ci ca un om în carne şi oase.

În vremea aceea, nu mai exista nimic asemănător cu ceea ce afirmau adepții lui Isus. Idei despre resurecția morților se mai puteau găsi şi pe la vechii egipteni sau perşi, desigur. Grecii credeau în nemurirea sufletului, dar nu şi a trupului. Despre unii zei — de exemplu, Osiris — se credea că muriseră şi reînviaseră. Unii oameni — Iulius Caesar, Octavianus Augustus — fuseseră zeificați după moarte. Dar noțiunea că un individ murea şi învia, în carne şi oase, revenind la o viață veşnică, era extrem de rară în lumea antică şi practic inexistentă în iudaism.

Şi totuşi, ceea ce susțineau adepții lui Isus era nu numai că înviase din morți, dar şi că învierea lui îi confirmase statutul de mesia, o afirmație extraordinară, fără precedent în istoria evreiască. În pofida celor două milenii de apologeți creştini, adevărul este că în iudaism, pur şi simplu, nu exista credința într-un mesia care să moară şi să reînvie. În toată

Biblia Ebraică nu apare niciun fragment de scriptură sau profeție, despre făgăduitul mesia, care măcar să facă aluzie la moartea lui nedemnnă, darămite şi la învierea trupească. Profetul Isaia vorbeşte despre o „slugă" care „va izbuti" (Isaia, 52:13) şi care „a purtat fărădelegile multora şi pentru ei şi-a dat viața" (Isaia, 53:12). Dar Isaia nu-l identifică nicăieri ca mesia pe acest slujitor fără nume, nici nu afirmă că se va ridica din morți. Profetul Daniel menționează „un uns" (adică, mesia) care „va fi tăiat şi nu va avea nimic" (Daniel, 7:26). Unsul lui Daniel însă nu este ucis; e doar detronat de un „prinț care va să vină". S-ar putea să fie adevărat că, la câteva secole după moartea lui Isus, creştinii vor interpreta aceste versete într-un asemenea mod, încât să ajute la găsirea unui sens în nereuşita mântuitorului lor de a-şi îndeplini oricare dintre sarcinile mesianice aşteptate de la el. Evreii de pe vremea lui Isus însă nu aveau niciun fel de noțiune a unui mesia care suferă şi moare. Aşteptau un mesia care învinge şi trăieşte.

Ceea ce propuneau adepții lui Isus era o redefinire şocant de îndrăzneață, nu doar a profețiilor mesianice, ci şi a însăşi naturii şi rolului acelui mesia evreu. Pescarul, Simon Petru, manifestând convingerea nepăsătoare a omului fără şcoală şi neinițiat în scripturi, a mers chiar până la a susține că Regele David însuşi profețise crucificarea şi învierea lui Isus, într-unul dintre Psalmii lui. „Dar David, fiind profet şi ştiind că Dumnezeu i s-a jurat cu jurământ să aşeze pe tronu-i, din fruptul coapselor lui", le-a spus Petru pelerinilor adunați la templu, „mai înainte văzând el, a vorbit despre învierea lui Hristos: că n-a fost lăsat în iad, şi nici trupul lui n-a văzut putreziciune" (Faptele Sfinților Apostoli, 2:30–31).

Dacă Ştefan ar fi avut cunoştință despre textele sacre, dacă ar fi fost un scrib sau un cărturar familiarizat cu

scripturile, sau dacă ar fi fost doar un simplu locuitor al Ierusalimului, pentru care sunetul Psalmilor revărsându-se dintre zidurile Templului era la fel de cunoscut ca propriul glas, ar fi ştiut imediat că Regele David nu spusese niciodată un asemenea lucru despre mesia. „Profeţia“ la care se referă Petru era un Psalm pe care David l-a cântat despre *sine însuşi:*

Drept aceea se veseleşte inima mea şi tresaltă de bucurie sufletul meu,
iar trupul meu sălăşluieşte fără grijă,
Căci tu nu vei lăsa sufletul meu în împărăţia morţii,
nici nu vei îngădui ca sfântul tău să vadă putreziciunea.
Tu mă vei învăţa să cunosc cărarea vieţii,
plinătatea bucuriei care este înaintea feţei tale
şi dulceaţa cea de-a pururea de-a dreapta ta!

Psalmii, 16:8–12

Ştefan însă — şi aici se află cheia pentru a înţelege dramatica transformare care a avut loc în mesajul lui Isus după moartea sa — nu era nici scrib, nici cărturar. Nu era expert în scripturi. Nu locuia la Ierusalim. Ca atare, era ascultătorul perfect pentru această interpretare nouă, inventivă şi complet neortodoxă a lui mesia, colportată de un grup de extatici analfabeţi a căror certitudine faţă de mesajul lor era egalată doar de pasiunea cu care îl predicau.

Ştefan s-a convertit la mişcarea lui Isus la puţin timp după moartea acestuia. La fel ca majoritatea convertiţilor din îndepărtata Diaspora, şi-a abandonat oraşul, şi-a vândut lucrurile, şi-a depus resursele în fondul comunităţii şi s-a stabilit la Ierusalim, în umbra zidurilor Templului. Deşi n-a petrecut decât puţin timp ca membru al noii

comunități — poate un an, doi — moartea lui violentă, la scurtă vreme după convertire, avea să-i consacre numele pentru totdeauna în analele istoriei creştine.

Povestea acestei faimoase morți poate fi găsită în Faptele Sfinților Apostoli, o cronică a primelor decenii din mişcarea lui Isus, după crucificare. Evanghelistul Luca, despre care se presupune că a conceput cartea ca o continuare a evangheliei, prezintă lapidarea lui Ştefan ca pe un eveniment hotărâtor în istoria timpurie a bisericii. Ştefan este descris ca fiind un om „plin de dar şi de putere [care] făcea minuni şi semne mari în popor" (Faptele Sfinților Apostoli, 6:8). Discursul şi înțelepciunea lui, afirmă Luca, erau atât de puternice, încât puțini îi puteau ține piept. De fapt, moartea spectaculoasă a lui Ştefan în cartea Faptelor devine, pentru Luca, un epilog al narațiunii patimilor lui Isus. Evanghelia lui Luca e singura dintre Sinoptice care transferă în „procesul" lui Ştefan acuzațiile aduse lui Isus, în sensul că amenința să distrugă Templul.

„Acest om [Ştefan] nu conteneşte cu vorbele lui de hulă împotriva locului celui sfânt şi împotriva legii", strigă o bandă de justițiari autoproclamați, cu pietre în mâini. „Căci l-am auzit zicând despre Isus Nazarineanul cum că el va strica locul acesta, şi va schimba datinile pe care le avem predanie de la Moise" (Faptele Sfinților Apostoli, 6:13–14).

Luca îi mai oferă lui Ştefan şi autoapărarea de care Isus n-a avut niciodată parte în evanghelie. Într-o diatribă lungă şi întortocheată în fața mulțimii, Ştefan rezumă aproape toată istoria evreiască, începând cu Avraam şi încheind cu Isus. Discursul, care este în mod evident propria creație a lui Luca, e plin de erori dintre cele mai elementare: identifică eronat locul unde s-ar afla mormântul marelui patriarh Iacob şi afirmă în mod inexplicabil că un înger i-a dat lui Moise

legile, când până şi cei mai neinstruiţi evrei din Palestina ar fi ştiut că i le dăduse Dumnezeu însuşi. Oricum, adevărata semnificaţie a cuvântării apare spre final când, într-un acces de extaz, Ştefan ridică privirea spre cer şi vede „pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu“ (Faptele Sfinţilor Apostoli, 7:56).

Imaginea pare să fi fost una dintre favoritele comunităţii creştine timpurii. Marcu, un alt evreu vorbitor de limbă greacă din Diaspora, îl pune pe Isus să spună, în evanghelia sa, ceva asemănător arhiereului: „Şi veţi vedea pe Fiul Omului şezând de-a dreapta puterii şi viind cu norii cerului“ (Marcu, 14:62), replică preluată apoi de Matei şi Luca — alţi doi evrei din Diaspora care vorbeau greceşte — în propriile lor relatări. Dar, câtă vreme în Sinoptice Isus citează în mod direct Psalmul 110 ca pentru a trasa o legătură între el însuşi şi Regele David, discursul lui Ştefan din Faptele Sfinţilor Apostoli înlocuieşte în mod conştient expresia „de-a dreapta puterii“ cu „de-a dreapta lui Dumnezeu“. Această schimbare are un anumit motiv. În străvechiul Israel, mâna dreaptă era un simbol al puterii şi al autorităţii; semnifica o poziţie înaltă. A sta „de-a dreapta lui Dumnezeu“ înseamnă a avea parte de măreţia lui Dumnezeu, a fi totuna cu cinstea şi esenţa lui Dumnezeu. După cum a scris Toma din Aquino: „A sta în dreapta Părintelui nu este nimic altceva decât a împărtăşi gloria lui Dumnezeu... [Isus] şade la dreapta Tatălui, fiindcă şi El are aceeaşi natură ca Tatăl“.

Cu alte cuvinte, Fiul Omului pomenit de Ştefan nu este personajul regesc al lui Daniel care vine „cu norii cerului“. El nu-şi înfiinţează împărăţia pe Pământ „ca toate popoarele, neamurile şi limbile să-l slujească“ (Daniel, 7:14). Nici măcar nu mai este mesia. În viziunea lui Ştefan, Fiul Omului e o fiinţă cerească preexistentă a cărei împărăţie nu face parte

din această lume, care stă în dreapta lui Dumnezeu, egală cu el ca măreție şi cinste; care este, ca formă şi substanță, *Cuvântul Întrupat.*

De-ajuns, pentru ca pietrele să-şi ia zborul.

Să înțelegem că nu poate exista blasfemie mai mare, pentru un evreu, decât ceea ce sugerează Ştefan. Se prea poate ca afirmația că un individ a murit şi a reînviat pentru eternitate să fi fost fără precedent în iudaism. Dar prezumpția unui „om-dumnezeu" era, pur şi simplu, o blasfemie. Ceea ce strigă Ştefan în toiul chinurilor de moarte nu este nici mai mult, nici mai puțin decât lansarea unei religii cu totul noi, a unei religii despărțite radical şi ireconciliabil de tot ceea ce postulase propria religie a lui Ştefan despre natura lui Dumnezeu şi a omului şi despre relația dintre cele două. Se poate spune că nu numai Ştefan a murit în ziua aceea, lângă porțile Ierusalimului. Alături de el, sub grămada de pietre sunt îngropate şi ultimele urme ale personajului istoric cunoscut ca Isus din Nazaret. Povestea zelosului țăran galilean şi naționalist evreu care a îmbrăcat mantia de mesia şi a lansat o rebeliune nebunească împotriva preoțimii corupte din Templu şi a vicioasei ocupații romane ia brusc sfârşit, nu cu moartea pe cruce, nici cu mormântul gol, ci în primul moment când unul dintre adepții lui îndrăzneşte să sugereze că este Dumnezeu.

Ştefan a fost martirizat cândva între anii 32 şi 35 e.n. Printre cei din mulțimea care a asistat la lapidarea lui se afla şi un tânăr fariseu pios, dintr-un oraş roman bogat de pe țărmul Mării Mediterane — Tars. Numele lui era Saul, şi era un zelot adevărat: adept fervent al Legii lui Moise, îşi formase reputația de a suprima cu violență blasfemiile cum era cea a lui Ştefan. Prin jurul anului 49 e.n., la abia cincisprezece ani după ce-l văzuse cu satisfacție pe Ştefan murind,

același fariseu fanatic, acum reconvertit cu fervoare la creștinism, sub numele de Pavel, avea să le scrie prietenilor lui din orașul grecesc Philippi o epistolă în care, fără nicio ambiguitate sau reținere, îl numea pe Isus din Nazaret Dumnezeu. „Cel ce, fiind în chipul lui Dumnezeu", a scris Pavel, „a luat chip de rob, făcându-se asemenea oamenilor și la înfățișare" (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Filipeni, 2:6–7).

Cum s-a putut întâmpla acest lucru? Cum a putut un mesia care a dat greș, care a murit în mod rușinos, acuzat că a comis o crimă de stat, să se transforme, pe parcursul a doar câțiva ani, în creatorul cerurilor și al pământului — Cuvântul făcut Trup?

Răspunsul la această întrebare se bazează pe recunoașterea unui fapt remarcabil: practic, fiecare cuvânt scris despre Isus din Nazaret, inclusiv toate povestirile evanghelice ale lui Matei, Marcu, Luca și Ioan, aparțineau unor oameni care, la fel ca Ștefan și Pavel, nu-l cunoscuseră efectiv pe Isus când era în viață (amintiți-vă că, poate cu excepția lui Luca, evangheliile nu au fost scrise de cei cărora le poartă numele). Aceia care l-au cunoscut pe Isus — cei ce l-au urmat în Ierusalim ca rege al acestuia și l-au ajutat să purifice Templul, în numele lui Dumnezeu, cei care erau de față când a fost arestat și l-au privit murind părăsit — au jucat un rol surprinzător de mic în definirea mișcării pe care Isus avea s-o lase în urmă. Membrii familiei lui Isus și, mai ales, fratele său Iacov, care ar fi condus comunitatea în absența lui Isus, au avut o influență certă în deceniile ulterioare crucificării. I-a împiedicat însă decizia lor de a rămâne mai mult sau mai puțin ascunși în Ierusalim, așteptând reîntoarcerea lui Isus, până când ei și comunitatea lor, la fel ca aproape toți ceilalți din orașul sfânt, au fost anihilați de armata lui Titus, în anul

70 e.n. Apostolii care fuseseră însărcinaţi de Isus să-i răspândească mesajul au plecat într-adevăr din Ierusalim şi s-au răspândit prin ţară, ducând vestea cea bună. Au fost însă drastic limitaţi de incapacitatea lor de a expune teologic noua credinţă, sau de a compune naraţiuni instructive despre viaţa şi moartea lui Isus. Erau agricultori şi pescari, în fond; nu ştiau nici să scrie, nici să citească.

În schimb, sarcina de a defini mesajul lui Isus a revenit unei noi serii de evrei din Diaspora — instruiţi, urbanizaţi, cunoscători ai limbii greceşti, care au devenit principalele vehicule pentru expansiunea noii credinţe. În timp ce începeau să reinterpreteze mesajul lui Isus, pentru a-l face mai uşor digerabil atât pentru confraţii lor evrei vorbitori de greacă, precum şi pentru vecinii ne-evrei din Diaspora, aceşti oameni extraordinari, bărbaţi şi femei, mulţi dintre ei experţi în filosofia greacă şi gândirea elenistică, l-au transformat treptat pe Isus, din revoluţionar zelot, într-un semizeu romanizat; dintr-un om care încercase fără succes să-i elibereze pe evrei de sub opresiunea romană, într-o făptură celestă pe care n-o interesau deloc chestiunile lumeşti.

Această transformare nu s-a desfăşurat fără conflicte sau dificultăţi. Primii adepţi ai lui Isus, vorbitori de aramaică, inclusiv membrii familiei sale şi ceilalţi care mai rămăseseră dintre cei Doisprezece, au intrat în conflict făţiş cu evreii din Diaspora vorbitori de greacă în ceea ce priveşte înţelegerea corectă a mesajului lui Isus. Discordia dintre cele două grupuri a dus, în deceniile de după crucificare, la apariţia a două tabere de interpretări creştine distincte şi concurente — una condusă de Iacov, fratele lui Isus; cealaltă, promovată de Pavel, fostul fariseu. După cum vom vedea, concurenţa dintre aceşti doi adversari înverşunaţi şi declarat ostili avea să contureze, mai mult decât orice, creştinismul sub forma religiei globale pe care o cunoaştem în prezent.

Capitolul 13

Și dacă Hristos n-a înviat

Era, spun evangheliile, ora a șasea din zi — trei după-amiază — în ziua de dinaintea Sabatului, când Isus din Nazaret și-a dat ultima suflare. Conform Evangheliei lui Marcu, un val de întuneric s-a așternut peste tot pământul, ca și cum întreaga creațiune s-ar fi oprit să asiste la moartea acestui nazarinean simplu, biciuit și executat pentru a se fi declarat Regele Iudeilor. La ora a noua, Isus a strigat dintr-odată:

— Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, de ce m-ai părăsit?

Cineva a înmuiat un burete în oțet și i l-a ridicat la buze, ca să-i ușureze suferința. Până la urmă, nemaiputând suporta apăsarea grea asupra plămânilor, Isus și-a ridicat capul spre cer și, cu un strigăt prelung de agonie, și-a dat sufletul.

Sfârșitul lui Isus trebuie să fi fost rapid și neobservat decât, poate, de cele câteva adepte care stăteau la baza crucii, plângând și privind în sus spre mentorul lor chinuit și mutilat: majoritatea bărbaților se împrăștiaseră în noapte, la primul semn de conflict din Ghetsimani. Moartea unui criminal de stat răstignit pe cruce, în vârful Golgotei, era un eveniment de o banalitate tragică. În ziua aceea, alături de Isus au mai murit zeci de oameni, cu trupurile frânte rămânând apoi agățate pe cruci zile întregi, pentru a îndestula păsările lacome care zburau pe deasupra și câinii veniți la adăpostul nopții să termine ceea ce lăsaseră în urmă păsările.

Totuși, Isus nu era un criminal de rând — cel puțin, pentru evangheliștii care au redactat descrierea ultimelor lui

clipe de viață. Era agentul lui Dumnezeu pe Pământ. E de neconceput ca moartea lui să fi trecut neobservată, fie de către guvernatorul roman care l-a trimis pe cruce, fie de către arhiereul care l-a dat pradă morții. Şi astfel, când sufletul lui Isus a pornit spre cer, tocmai în clipa ultimei respirații, evangheliile spun despre catapeteasma Templului, care despărțea altarul de Sfânta Sfintelor — acea perdea stropită de sângele a mii şi mii de jertfe, perdeaua pe care arhiereul, şi numai el, o dădea la o parte când intra în zona privată a prezenței lui Dumnezeu — că s-a rupt violent în două, de sus şi până jos.

— Fără doar şi poate, acesta a fost un fiu al lui Dumnezeu, declară uimit un centurion de la baza crucii, înainte de a alerga la Pilat să-i raporteze cele întâmplate.

Sfâşierea catapetesmei Templului este un final potrivit pentru narațiunea patimilor, simbolul perfect a ceea ce însemna moartea lui Isus pentru bărbații şi femeile care aveau să reflecte asupra ei decenii de-a rândul. Sacrificiul lui Isus, susțineau ei, înlătura obstacolul dintre omenire şi Dumnezeu. Perdeaua care separa prezența divină de restul lumii fusese sfâşiată. Prin moartea lui Isus, toți puteau avea de-acum acces la duhul lui Dumnezeu, fără ritualuri şi medieri din partea preoților. Neprețuita prerogativă a arhiereului, Templul însuşi, îşi pierdea dintr-odată orice relevanță. Trupul lui Hristos înlocuise ritualurile Templului, la fel cum cuvintele lui Isus depăşiseră Tora.

Desigur, toate acestea sunt cugetări teologice formulate la ani de zile după ce Templul fusese deja distrus; putem să considerăm că moartea lui Isus dislocase un Templu care nu mai exista. Însă pentru discipolii care au rămas la Ierusalim după crucificare, Templul şi preoțimea erau în continuare realități foarte prezente. Perdeaua suspendată în fața Sfintei

Sfintelor era încă vizibilă pentru toţi. Arhiereul şi cohorta lui încă mai controlau Muntele Templului. Soldaţii lui Pilat continuau să circule pe străzile pietruite ale Ierusalimului. Nu se schimbase mare lucru. Lumea rămânea, în esenţă, la fel cu aceea de dinainte ca mântuitorul lor să le fi fost luat.

După moartea lui Isus, discipolii s-au confruntat cu o încercare dificilă privind credinţa lor. Crucificarea marca sfârşitul visului de a răsturna sistemul existent, de a reconstitui cele douăsprezece triburi ale lui Israel şi de a domni peste ele în numele lui Dumnezeu. Împărăţia lui Dumnezeu n-avea să se instaureze pe Pământ, aşa cum promisese Isus. Oamenii săraci şi umili nu urmau să schimbe locul cu cei bogaţi şi puternici. Ocupaţia romană nu avea să fie înlăturată. La fel ca pentru adepţii tuturor celorlalţi mesia pe care imperiul îi ucisese, discipolilor lui Isus nu le mai rămânea decât să-şi abandoneze cauza, să renunţe la activităţile lor revoluţionare şi să se întoarcă în satele şi fermele de unde veniseră.

Atunci s-a întâmplat un lucru extraordinar. Ce anume a fost, e imposibil de ştiut. Învierea lui Isus este un subiect peste măsură de dificil pentru orice istoric, şi nu în ultimul rând fiindcă se situează dincolo de orice analiză a lui Isus ca personaj istoric. Evident, ideea că un om care a murit în condiţii groaznice revine la viaţă trei zile mai târziu sfidează orice logică, raţiune şi sens. Discuţia s-ar putea opri pur şi simplu aici, expediind învierea ca pe o minciună şi declarând credinţa în Isus reînviat ca fiind produsul unor minţi amăgite.

Totuşi, trebuie să ţinem seama de următorul fapt semnificativ: unul după altul, cei care susţineau că-l văzuseră pe Isus reînviat au avut parte de o moarte în chinuri, refuzând să-şi modifice mărturia. În sine, acesta nu este un lucru neobişnuit. Mulţi evrei zeloşi mureau în condiţii cumplite,

pentru că refuzaseră să-şi nege convingerile. Dar acestor primi adepţi ai lui Isus nu li se cerea să respingă elemente de credinţă bazate pe evenimente petrecute cu secole sau chiar milenii în urmă. Li se cerea doar să nege un lucru la care asistaseră personal, în mod direct.

Discipolii erau ei înşişi fugari în Ierusalim, urmăriţi pentru complicitate la activităţile subversive care duseseră la crucificarea lui Isus. Erau arestaţi şi maltrataţi în repetate rânduri pentru ceea ce predicau; nu o dată, conducătorii lor fuseseră aduşi în faţa Sanhedrinului ca să răspundă acuzaţiilor de blasfemie. Erau bătuţi, biciuiţi, lapidaţi şi crucificaţi, şi totuşi nu încetau să proclame învierea lui Isus.

Şi au reuşit! Poate că cel mai evident motiv de a nu respinge experinţele discipolilor cu învierea este acela că, dintre toţi ceilalţi mesia care au dat greş înainte şi după el, numai Isus mai este şi acum numit mesia. Tocmai fervoarea cu care adepţii lui Isus credeau în învierea sa a transformat această măruntă sectă evreiască în cea mai mare religie a lumii.

Deşi primele povestiri despre înviere n-au fost scrise până pe la mijlocul şi sfârşitul anilor nouăzeci (învierea nu e menţionată nicăieri în materialele sursei *Q*, compilate în jurul anului 50 e.n., şi nici în Evanghelia lui Marcu, scrisă după anul 70 e.n.), credinţa în înviere pare să facă parte din cele mai vechi formule liturgice ale comunităţii creştine care tocmai lua naştere. Pavel — fostul fariseu care avea să devină cel mai influent interpret al mesajului lui Isus — vorbeşte despre înviere într-o scrisoare adresată comunităţii creştine din oraşul grecesc Corint, cam prin jurul anului 50 e.n.: „V-am dat, întâi de toate, să ştiţi ceea ce am primit şi eu", scrie Pavel, „că Hristos a murit pentru păcatele noastre, *potrivit scripturilor*; şi că s-a îngropat şi a înviat a treia zi,

potrivit scripturilor; şi s-a arătat lui Chefa [Simon Petru], apoi celor Doisprezece. În urmă s-a arătat deodată la peste cinci sute de fraţi, dintre care cei mai mulţi trăiesc până astăzi, iar câţiva au adormit. După aceea, s-a arătat lui Iacov [fratele lui], apoi tuturor apostolilor. Iar la urma tuturor, ca născutului fără de vreme, mi s-a arătat şi mie" (Epistola Întâi a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 15:3–8).

O fi scris Pavel aceste cuvinte în anul 50 e.n., dar ceea ce repetă el este, foarte probabil, o formulă mai veche, a cărei origine poate fi plasată la începutul anilor patruzeci. Aceasta înseamnă că respectiva convingere în învierea lui Isus se număra printre primele declaraţii de credinţă ale comunităţii — anterioară relatărilor despre patimi, anterioară chiar şi povestirii despre naşterea din fecioară.

Cu toate acestea, rămâne faptul că învierea nu este un eveniment istoric. S-ar putea să fi avut repercusiuni istorice, dar evenimentul în sine se situează în afara sferei istoriei, şi în domeniul credinţei. Este, de fapt, suprema încercare de credinţă a creştinilor, după cum a scris Pavel în aceeaşi scrisoare către corinteni: „Iar dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este credinţa voastră; sunteţi şi acum în păcatele voastre" (Epistola Întâi a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 15:17).

Pavel aduce aici un argument-cheie. Fără înviere, întregul edificiu al revendicării statutului de mesia de către Isus se prăbuşeşte. Învierea rezolvă o problemă insurmontabilă, care pentru discipoli ar fi fost imposibil de ignorat: crucificarea lui Isus invalidează pretenţiile lui de mesia şi succesor al lui David. Conform legilor lui Moise, crucificarea l-ar plasa pe Isus printre cei blestemaţi de Dumnezeu: „Căci blestemat este de Dumnezeu cel spânzurat pe lemn [crucificat]" (Deuteronomul, 21:23). Dar, dacă Isus n-a murit

cu adevărat — dacă moartea lui n-a fost decât preludiul evoluției sale spirituale — atunci crucea nu mai e un blestem sau un simbol al eşecului, ci se transformă într-un simbol al victoriei.

Tocmai fiindcă afirmarea învierii era atât de excentrică şi unică, era nevoie să se construiască un edificiu cu totul nou, în locul celui care se dărâmase în umbra crucii. Relatările din evanghelii despre înviere au fost create tocmai în acest scop: pentru a da consistență unei credințe deja acceptate; pentru a crea o narațiune dintr-o credință consacrată; şi, mai presus de orice, pentru a contracara acuzațiile criticilor care negau aserțiunea, argumentând că adepții lui Isus nu văzuseră nimic mai mult decât un duh sau o fantomă, care considerau că discipolii înşişi sustrăseseră trupul lui Isus, pentru a da impresia că înviase. La vremea când au fost scrise aceste povestiri, trecuseră şase decenii de la crucificare. În acea perioadă, evangheliştii auziseră toate obiecțiile față de crucificare care se puteau concepe şi puteau crea narațiuni care să le contracareze pe toate.

Au văzut discipolii o stafie? Ar putea o stafie să consume pâine şi peşte, aşa cum face Isus în Evanghelia lui Luca, 24:42–43?

Era oare Isus doar un spirit imaterial? „Un spirit nu are carne şi oase, cum mă vedeți pe mine având", le spune Isus discipolilor neîncrezători, oferindu-le mâinile şi picioarele să i le atingă, ca dovadă (Luca, 24:36).

A fost furat trupul lui Isus? Cum s-ar fi putut, când Matei a avut grijă să plaseze gărzi înarmate la mormânt — paznici care l-au văzut cu ochii lor pe Isus reînviat, dar au fost mituiți de preoți ca să spună că ucenicii furaseră trupul de sub nasurile lor? „Şi s-a răspândit vorba aceasta între iudei, până în ziua cea de azi" (Matei, 28:1–15).

Din nou, aceste poveşti nu sunt destinate să fie relatări ale unor evenimente istorice; sunt contraargumente atent construite pentru o discuţie care se desfăşoară în culise. Totuşi, una e să susţii că Isus din Nazaret a înviat din morţi — aceasta este, în ultimă instanţă, doar o chestiune de credinţă — şi cu totul altceva să afirmi că a făcut-o *potrivit scripturilor*. Luca ne arată cum Isus reînviat abordează el însuşi problema, explicându-le cu răbdare discipolilor care nădăjduiseră „că el este cel ce va să izbăvească pe Israil" (Luca, 24:21) cum moartea şi învierea lui au reprezentat în realitate împlinirea profeţiilor mesianice, cum „toate cele scrise despre mine în Legea lui Moise, în proroci şi în Psalmi" au dus la cruce şi la mormântul gol; „aşa este scris şi aşa se cădea să pătimească Hristos şi să învieze din morţi a treia zi", îşi instruieşte Isus discipolii (Luca, 24:44–46).

Atâta doar că nicăieri nu apare scris aşa ceva: nici în Legea lui Moise, nici în cărţile profeţilor şi nici în Psalmi. În toată istoria gândirii evreieşti, nu există niciun rând de scriptură care să spună că mesia urmează să sufere, să moară şi să reînvie în cea de-a treia zi, ceea ce poate explica de ce Isus nu se osteneşte să citeze nicio scriptură pentru a-şi susţine incredibila afirmaţie.

Nu este de mirare că discipolilor lui Isus le-a fost atât de greu să-i convingă pe ceilalţi evrei din Ierusalim să le accepte mesajul. Când scrie în epistola către corinteni despre crucificare că este „pentru iudei, sminteală" (Epistola întâi a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 1:23), Pavel minimalizează brutal dilema discipolilor. Pentru evrei, un mesia crucificat nu era nimic altceva decât o contradicţie de termeni. Simplul fapt al crucificării lui Isus îi anula pretenţiile mesianice. Până şi discipolii recunoşteau această problemă. De aceea încercau ei cu atâta disperare să-şi abată speranţele

spulberate, argumentând că Împărăţia lui Dumnezeu pe care nădăjduiseră s-o instaureze era de fapt o împărăţie cerească, nu una pământeană; că profeţiile mesianice fuseseră greşit înţelese; că scripturile, interpretate corect, spuneau tocmai opusul a ceea ce credea toată lumea; că în adâncul textelor era ascuns un adevăr secret despre mesia, cel ce moare şi învie, pe care numai ei puteau să-l descopere. Problema era aceea că, într-un oraş atât de solid bazat pe scripturi ca Ierusalimul, nimeni n-ar fi luat în seamă un asemenea argument, mai ales când provenea de la un grup de ţărani analfabeţi din ţinuturile sălbatice ale Galileei, a căror unică experienţă cu scripturile consta în puţinul pe care-l auziseră din ele în sinagogile de-acasă. Oricât ar fi încercat, discipolii pur şi simplu nu puteau convinge un număr semnificativ de locuitori din Ierusalim să-l accepte pe Isus ca pe îndelung aşteptatul eliberator al Israelului.

Discipolii ar fi putut să plece din Ierusalim, să se răspândească prin toată Galileea cu mesajul lui Isus, să se întoarcă în satele lor pentru a predica printre prieteni şi vecini. Dar Ierusalimul era locul morţii şi al învierii lui Isus, locul unde credeau că avea să se întoarcă în curând. Era centrul iudaismului şi, în pofida interpretărilor stranii pe care le dădeau ei scripturilor, discipolii rămâneau, mai presus de orice, evrei. Mişcarea lor era eminamente evreiască, în acei câţiva ani imediat ulteriori crucificării lui Isus, adresându-se exclusiv unui auditoriu evreiesc. Nu aveau intenţia de a părăsi oraşul sfânt sau de a se despărţi de cultul evreiesc, indiferent de persecuţiile pe care le aveau de suportat din partea autorităţilor clericale. Principalii conducători ai mişcării — apostolii Petru şi Ioan, şi fratele lui Isus, Iacov — şi-au menţinut până la sfârşit fidelitatea faţă de tradiţiile evreieşti şi legea mozaică. Sub conducerea lor,

biserica din Ierusalim a ajuns să fie cunoscută ca „adunarea-mamă". Oricât de departe s-a răspândit mişcarea în lung şi-n lat, oricât de multe alte „adunări" s-au înfiinţat în oraşe ca Philippi, Corint sau chiar Roma, oricât de mulţi convertiţi noi — evrei sau păgâni — a atras mişcarea, fiecare adunare, fiecare convertit şi fiecare misionar cădea sub autoritatea „adunării-mamă" de la Ierusalim, până în ziua când oraşul a ars până-n temelii.

Exista şi un alt motiv, mai practic, de a stabili centrul mişcării la Ierusalim. Ciclul anual de sărbători şi festivaluri aducea acolo mii de evrei din tot imperiul. Şi, spre deosebire de evreii care locuiau la Ierusalim şi păreau să-i fi expediat uşor pe adepţii lui Isus, considerându-i în cel mai bun caz doar neinformaţi, iar în cel mai rău caz eretici, evreii din Diaspora, care trăiau departe de oraşul sfânt şi în afara razei de influenţă a Templului, se dovedeau mult mai susceptibili la mesajul discipolilor.

Ca minorităţi restrânse care locuiau în mari centre cosmopolite cum erau Antiohia şi Alexandria, aceşti evrei din Diaspora asimilaseră profund atât societatea romană, cât şi ideologia grecească. Înconjuraţi de multe alte neamuri şi religii, tindeau să fie mai deschişi faţă de convingerile şi practicile evreieşti, chiar şi când era vorba de lucruri elementare cum ar fi circumcizia şi restricţiile alimentare. Spre deosebire de confraţii lor din Ţara Sfântă, evreii din Diaspora vorbeau greaca, nu aramaica; aceasta era limba în care gândeau, limba în care se rugau. Luau contact cu scripturile nu în ebraica originală, ci în traducere grecească (Septuaginta), care le oferea moduri noi şi originale de a-şi exprima credinţa, permiţându-le să armonizeze mai uşor cosmologia biblică tradiţională cu filosofia greacă. Să ne gândim la scripturile evreieşti care au provenit din Diaspora. Cărţi ca

„Înțelepciunea lui Solomon", care antropomorfizează Înțelepciunea sub chipul unei femei ce trebuie să fie căutată mai presus de orice, şi „Isus fiul lui Sirah" (numită de obicei „Cartea Ecleziastului") sună mai mult ca nişte tratate de filosofie greacă, decât ca scripturi semitice.

Prin urmare, nu este deloc surprinzător că evreii din Diaspora erau mai receptivi față de interpretările novatoare ale scripturilor pe care le ofereau adepții lui Isus. De fapt, n-a durat mult pentru ca aceşti evrei vorbitori de limbă greacă să-i depăşească numeric pe adepții inițiali ai lui Isus, vorbitori de aramaică, din Ierusalim. Conform Faptelor Sfinților Apostoli, comunitatea era divizată în două tabere separate şi distincte: „Ebraicii", termen folosit în carte cu referire la credincioşii aflați la Ierusalim, sub conducerea lui Iacov şi a apostolilor, şi „Eleniştii", acei evrei care veneau din Diaspora şi aveau ca limbă de bază greaca (Faptele Sfinților Apostoli, 6:1).

Dar nu numai limba îi despărțea pe ebraici de elenişti. Ebraicii erau în primul rând țărani, agricultori şi pescari — veniți la Ierusalim din regiunile rurale ale Iudeei şi Galileei. Eleniştii erau mai urbani şi sofisticați, mai bine instruiți şi, cu siguranță, mai bogați, după cum arată capacitatea lor de a străbate sute de kilometri în pelerinaj până la Templu. Totuşi, diviziunea lingvistică era aceea care avea să se dovedească în ultimă instanță decisivă pentru diferențierea celor două comunități. Eleniştii, care-l adorau pe Dumnezeu în greacă, se bazau pe o limbă ce oferea un set de simboluri şi metafore foarte diferit de cele din aramaică sau ebraică. Deosebirea de limbă a dus treptat şi la diferențe de doctrină, eleniştii începând să-şi amestece viziunile asupra lumii, de inspirație grecească, cu interpretarea deja idiosincratică a scripturilor evreieşti de către ebraici.

Când între cele două comunități a izbucnit conflictul privind distribuirea egală a resurselor comunale, apostolii au desemnat dintre elenişti şapte lideri care să se ocupe de propriile lor nevoi. Cunoscuți drept „Cei Şapte", aceşti conducători sunt enumerați în Faptele Sfinților Apostoli ca fiind Filip, Prohor, Nicanor, Timon, Parmena, Nicolae (un păgân convertit din Antiohia) şi, desigur, Ştefan, a cărui ucidere de către o gloată furioasă avea să statornicească diviziunea dintre ebraici şi elenişti.

După moartea lui Ştefan a urmat un val de persecuții. Autoritățile religioase, care până atunci păruseră să fi tolerat, fără tragere de inimă, prezența adepților lui Isus în Ierusalim, erau indignate de şocantele cuvinte eretice ale lui Ştefan. Era destul de rău să-l numească pe un țăran crucificat mesia; era o blasfemie de neiertat să-l numească Dumnezeu. Ca reacție, autoritățile au început să-i expulzeze sistematic pe Elenişti din Ierusalim, acțiune care, în mod interesant, nu pare să fi întâmpinat o prea mare opoziție din partea ebraicilor. Mai mult, faptul că adunarea din Ierusalim a continuat să prospere la umbra Templului câteva zeci de ani după moartea lui Ştefan arată că ebraicii au rămas oarecum neafectați de persecuțiile la adresa eleniştilor. Era ca şi cum autoritățile clericale n-ar fi considerat cele două grupuri ca având vreo legătură între ele.

Între timp, eleniştii expulzați au revenit masiv în Diaspora. Înarmați cu mesajul pe care-l adoptaseră de la ebraicii din Ierusalim, au început să-l transmită, *în greacă*, celorlalți evrei din Diaspora, care locuiau în oraşele păgâne Aşdod şi Caesarea, în regiunile litorale ale Siriei şi Palestinei, în Cipru, Fenicia şi Antiohia, localitatea unde au fost numiți, pentru prima dată, „creştini" (Faptele Sfinților Apostoli, 11:27). În deceniul următor, secta evreiască întemeiată de un

grup de galileeni rurali s-a transformat treptat într-o religie de grecofoni urbanizați. Nemaifiind îngrădiți de Templu și de cultul evreiesc, predicatorii eleniști au început să înlăture gradual aspectele naționaliste din mesajul lui Isus, transformându-l într-o chemare universală care era mai atrăgătoare pentru cei ce trăiau într-un mediu greco-roman. Procedând astfel, s-au desprins de exigențele legii evreiești, până când aceasta a încetat să mai aibă prioritate. Isus nu venise să împlinească legea, afirmau eleniștii. Venise s-o abolească. Isus nu-i condamna numai pe preoții care pângăriseră Templul cu bogăția și ipocrizia lor. Condamna Templul însuși.

Totuși, în acest punct, eleniștii încă își rezervau predicile numai pentru confrații lor evrei, după cum scrie Luca în cartea Faptelor: „Nimănui grăind cuvântul, fără numai iudeilor" (Faptele Sfinților Apostoli, 11:19). Mișcarea lor încă mai era primordial evreiască, înflorind prin experimentările teologice care marcau experiența Diasporei din Imperiul Roman. Apoi însă, câțiva dintre eleniști au început să le împărtășească și ne-evreilor mesajul lui Isus, „astfel că un mare număr dintre ei au devenit credincioși". Misiunea ne-evreiască nu era predominantă — încă. Dar, cu cât se răspândeau eleniștii mai departe de Ierusalim și de inima mișcării lui Isus, cu atât mai mult se extindea centrul lor de interes, de la o audiență exclusiv evreiască la una în primul rând ne-evreiască. Cu cât se orientau mai accentuat spre convertirea ne-evreilor, cu atât lăsau ca în mișcare să se infiltreze anumite elemente sincretice împrumutate din gnosticismul grecesc și religiile romane. Și cu cât era mai precis conturată de acești noi convertiți „păgâni", cu atât mișcarea își respingea mai puternic trecutul evreiesc, în favoarea unui viitor greco-roman.

Până la toate acestea mai aveau să treacă ani întregi. Abia după distrugerea Ierusalimului, din anul 70 e.n., misiunea evreilor urma să fie abandonată, iar creştinismul să se transforme într-o religie romanizată. Totuşi, chiar şi în acest stadiu timpuriu al mişcării lui Isus, calea spre dominaţia ne-evreiască era trasată, deşi punctul de răscruce n-avea să fie atins până când un tânăr evreu elenist şi fariseu din Tars, pe nume Saul — acelaşi Saul care asistase la lapidarea lui Ştefan pentru blasfemie — l-a întâlnit pe Isus reînviat, pe drumul Damascului şi a devenit cunoscut pentru totdeauna ca Pavel.

CAPITOLUL 14

Nu sunt eu apostol?

Saul din Tars încă mai arunca amenințări cu moartea la adresa discipolilor, când a plecat din Ierusalim ca să-i găsească şi să-i pedepsească pe eleniştii care fugiseră la Damasc, după lapidarea lui Ştefan. Nu arhiereul îi ceruse lui Saul să-i urmărească pe acei adepți ai lui Isus; s-a dus din proprie inițiativă. Evreu şcolit din Diaspora, vorbitor de greacă şi cetățean al unuia dintre cele mai bogate oraşe portuare din Imperiul Roman, Saul era devotat cu mult zel Templului şi Torei. „La opt zile am fost tăiat împrejur; sunt din neamul lui Israil, din seminția lui Veniamin, evreu din evrei" scrie despre sine însuşi într-o epistolă către Filipeni. „În ce priveşte legea: fariseu; în ce priveşte râvna: prigonitor al bisericii; în ce priveşte dreptatea cea din lege: fără de prihană, în viețuirea mea" (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Filipeni, 3:5–6).

Aflat pe drumul spre Damasc, tânărul fariseu a avut o experiență extatică în urma căreia avea să i se schimbe viața, precum şi credința pe care urma s-o adopte. În timp ce se apropia de porțile oraşului, împreună cu tovarăşii săi de călătorie, a fost învăluit dintr-odată de o lumină coborâtă din cer, care scălda totul în jurul lui. A căzut grămadă la pământ. Un glas l-a întrebat:

—Saule, Saule, de ce mă prigoneşti?

—Cine eşti, Doamne? a întrebat Saul.

Răspunsul a răzbătut prin lumina albă orbitoare:

—Sunt Isus.

Orbit de viziune, Saul şi-a continuat drumul spre Damasc, unde a întâlnit un adept al lui Isus pe nume Anania, care şi-a pus mâinile pe el şi i-a redat vederea. Imediat, de pe ochii lui Saul au căzut un fel de solzi şi a fost umplut de Sfântul Duh. Atunci, pe loc, Saul a fost botezat întru mişcarea lui Isus. Şi-a schimbat numele în Pavel şi a început pe dată să predice despre învierea lui Isus, nu confraţilor săi evrei, ci ne-evreilor care, până în acel moment, fuseseră mai mult sau mai puţin ignoraţi de către principalii misionari ai mişcării.

Povestea dramaticei convertiri a lui Pavel pe drumul Damascului este un fragment de legendă propagandistică plăsmuită de evanghelistul Luca; Pavel nu povesteşte personal nicăieri că a fost orbit la vederea lui Isus. Dacă tradiţiile pot fi crezute, Luca era un tânăr adept al lui Pavel; este menţionat în două scrisori, către Coloseni şi către Timotei, atribuite lui Pavel, dar scrise la mult timp după moartea lui. Luca a scris Faptele Sfinţilor Apostoli ca pe un fel de elogiu la adresa fostului său mentor, după vreo treizeci–patruzeci de ani de la moartea lui Pavel. De fapt, cartea Faptele Sfinţilor Apostoli este nu atât o relatare despre apostoli, cât o biografie reverenţioasă a lui Pavel; apostolii dispar curând din carte, servind doar ca punte între Isus şi Pavel. În reconfigurarea lui Luca, Pavel — nu Iacov, nici Petru sau Ioan, şi nici altul dintre cei Doisprezece — este acela care devine adevăratul succesor al lui Isus. Activitatea apostolilor în Ierusalim slujeşte doar ca preludiu al predicării lui Pavel în Diaspora.

Deşi Pavel nu divulgă niciun detaliu despre convertirea lui, el insistă totuşi, în repetate rânduri, că l-a văzut cu ochii săi pe Isus reînviat şi că acea experienţă l-a înzestrat cu aceeaşi autoritate apostolică precum a celor Doisprezece. „Nu sunt eu apostol?“ scrie Pavel, apărându-şi acreditările,

care erau adeseori contestate de adunarea-mamă din Ierusalim. „N-am văzut eu pe Isus Domnul nostru?“ (Epistola întâi a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 9:1).

S-o fi considerat Pavel apostol, dar se pare că puţini, sau chiar niciunul, dintre ceilalţi conducători ai mişcării au fost de acord. Nici chiar Luca, sicofantul lui Pavel, ale cărui scrieri trădează o încercare deliberată, deşi anistorică, de a înălţa statutul mentorului său în întemeierea bisericii, nu-l numeşte pe Pavel apostol. În ceea ce-l priveşte pe Luca, există numai doisprezece apostoli, câte unul pentru fiecare trib al lui Israel, aşa cum intenţionase Isus. Relatând felul în care cei unsprezece apostoli rămaşi l-au înlocuit pe Iuda Iscarioteanul cu Matei, după moartea lui Isus, Luca precizează că noul recrut trebuia să fie „unul dintre aceşti bărbaţi care s-au adunat cu noi, în tot timpul petrecerii între noi a Domnului Isus — începând de la botezul lui Ioan, până în ziua când s-a înălţat“ (Faptele Sfinţilor Apostoli, 1:21–22). O asemenea cerinţă l-ar fi exclus în mod clar pe Pavel, care s-a convertit la mişcare în jurul anului 37 e.n., la aproape un deceniu după moartea lui Isus. Dar acest lucru nu-l descurajează pe Pavel, care nu numai că cere să fie numit apostol — „Dacă altora nu le sunt apostol, vouă negreşit vă sunt“, spune el către comunitatea sa dragă din Corint (Epistola întâi a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 9:2) — dar şi insistă că le este cu mult superior tuturor celorlalţi apostoli.

„Sunt ei Ebrei?“ scrie Pavel despre apostoli. „Ebreu sunt şi eu! Sunt ei Israiliţi? Israilit sunt şi eu. Sunt ei sămânţa lui Avraam? Aşa sunt şi eu! Sunt ei slujitori ai lui Hristos? Nebuneşte fie spus: *eu sunt mai mult ca ei*! În osteneli mai mult, în bătăi mai mult, în închisori peste măsură, în primejdii de mai multe ori.“ (Epistola a doua a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 11:22–23). Pavel nutreşte un

dispreț deosebit pentru triumviratul cu baza la Ierusalim format din Iacov, Petru și Ioan, pe care-i ia în derâdere ca pe unii „care sunt socotiți ca stâlpi ai bisericii" (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni, 2:9). Or fi umblat și vorbit apostolii cu Isus cât era în viață (sau, după cum îl numește disprețuitor Pavel, „Isus-cel-de-carne"), dar Pavel se întâlnește și vorbește cu Isus cel divin: conform afirmațiilor sale, poartă împreună conversații în care Isus îi împărtășește instrucțiuni secrete, destinate exclusiv urechilor lui. Or fi fost aleși apostolii unul câte unul de către Isus, în timp ce trudeau pe câmpurile lor sau își trăgeau plasele cu pește, dar Isus l-a ales pe Pavel încă dinainte de a se naște: a fost, le spune el Galatenilor, chemat de Isus la apostolat încă de pe când se afla în pântecul mamei (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni, 1:15). Cu alte cuvinte, Pavel nu se consideră al treisprezecelea apostol. Crede că el este *primul* apostol.

Revendicarea statutului de apostol este foarte urgentă pentru Pavel, fiind singura cale de a-și justifica în fața ne-evreilor misiunea autoasumată, pe care liderii de la Ierusalim ai mișcării lui Isus par să n-o fi susținut inițial. Deși între apostoli au avut loc multe discuții privind strictețea cu care noua comunitate ar fi trebuit să adere la legile lui Moise, unii propunând o respectare riguroasă, iar alții adoptând o poziție mai moderată, nu încăpeau prea multe îndoieli cu privire la cei pe care comunitatea trebuia să-i servească: era o mișcare evreiască, destinată unui auditoriu evreiesc. Chiar și Eleniștii își rezervau predicile mai mult pentru evrei. Dacă o mână de ne-evrei hotărau să-l accepte pe Isus ca mesia, foarte bine, atâta vreme cât se supuneau circumciziei și legilor.

Totuși, pentru Pavel, nu există nicăieri loc ca să dezbată rolul legilor lui Moise în noua comunitate. Nu numai că Pavel

respinge primatul legii evreieşti, dar o şi numeşte „slujirea cea de moarte aducătoare, săpată în litere, pe lespezi de piatră", care trebuie să fie înlocuită de „slujirea Domnului, plină de slavă" (Epistola a doua a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 3:7–8). El îi numeşte pe confraţii săi întru credinţă, care continuă să practice circumcizia — semnul chintesenţial al naţiunii lui Israel — „câini" şi „lucrătorii cei răi" care mutilează carnea (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Filipeni, 3:2). Acestea sunt nişte afirmaţii surprinzătoare din gura unui fost fariseu — dar, pentru Pavel, ele reflectă acel adevăr despre Isus pe care consideră că numai el îl recunoaşte, şi anume: „Hristos este sfârşitul legii" (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Romani, 10:4).

Respingerea nepăsătoare de către Pavel a înseşi temeliei iudaismului a fost la fel de şocantă pentru liderii din Ierusalim ai mişcării lui Isus cum ar fi fost şi pentru Isus însuşi. În fond, Isus afirma că venise pentru a împlini Legea lui Moise, nu ca s-o abolească. Departe de a respinge legea, Isus s-a străduit încontinuu s-o dezvolte şi s-o intensifice. Acolo unde legea porunceşte: „Să nu ucizi", Isus adaugă: „Oricine se mânie pe fratele său, vrednic va fi de [aceeaşi] osândă" (Matei, 5:22). Unde legea declară: „Să nu păcătuieşti cu femeia altuia", Isus precizează: „Oricine se uită la femeie, poftind-o, a şi precurvit cu ea în inima lui" (Matei, 5:28). Poate că Isus n-a fost de acord cu scribii şi cărturarii privind interpretarea corectă a legii, mai ales când era vorba de lucruri ca interdicţia de a munci în ziua de Sabat — dar niciodată nu a respins legea. Dimpotrivă, Isus a avertizat că „cel ce va strica una dintre aceste porunci, foarte mici, şi va învăţa aşa pe oameni, foarte mic se va chema întru împărăţia cerurilor" (Matei, 5:19).

S-ar crede că admonestarea lui Isus de a nu-i învăța pe alții să încalce Legea lui Moise ar fi avut un anumit impact asupra lui Pavel. Acesta însă pare complet nepreocupat de tot ceea ce a putut spune sau nu „Isus-cel-de-carne". De fapt, Pavel nu manifestă niciun interes față de Isus ca personaj istoric. Aproape că nu există nicio urmă a lui Isus din Nazaret în vreuna dintre epistolele lui. Cu excepția crucificării şi a Cinei cea de Taină, pe care le transfromă din narațiuni în formule liturgice, Pavel nu povesteşte niciun eveniment din viața lui Isus. Nici nu citează exact cuvintele lui Isus (din nou, cu excepția felului cum redă formula eucharistică: „Acesta este trupul meu..."). Ba chiar, uneori Pavel îl contrazice explicit pe Isus. Comparați ceea ce scrie Pavel în epistola sa către Romani — „Oricine va chema numele Domnului se va mântui" (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Romani, 10:13) cu ceea ce spune Isus în Evanghelia lui Matei: „Nu oricine care îmi zice Doamne! Doamne! va intra întru împărăția cerurilor" (Matei, 7:21).

Dezinteresul lui Pavel față de personajul istoric Isus nu vine, după cum au susținut unii, din accentul pus de el pe chestiunile hristologice, mai degrabă decât pe cele istorice. Cauza este simplul fapt că Pavel n-avea idee cine fusese Isus cel viu, şi nici nu-l interesa. Pavel se laudă în repetate rânduri că n-a aflat despre Isus nici de la apostoli, nici de la altcineva care l-ar fi cunoscut. „Dar când cel ce m-a ales (...) bine a voit să descopere pe Fiul său întru mine, pentru ca să-l propovăduiesc între neamuri, numaidecât, fără să mă sfătuiesc cu niciun alt om, nici să mă duc la Ierusalim, la apostolii cei mai înainte decât mine [ca să le cer permisiunea]", se laudă Pavel, „m-am dus în Arabia şi iarăşi m-am întors în Damasc". (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni, 1:15–17).

Numai după trei ani de predicare a unui mesaj pe care insistă că l-a primit nu de la vreo ființă omenească (referindu-se, evident, la Iacov și la apostoli), ci direct de la Isus, Pavel binevoiește să-i viziteze pe bărbații și femeile din Ierusalim care chiar l-au cunoscut pe omul pe care Pavel îl numește Domnul (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni, 1:12).

De ce face Pavel asemena eforturi — nu numai ca să se desprindă de sub autoritatea liderilor din Ierusalim, ci și ca să-i denigreze și să-i expedieze ca fiind irelevanți, sau chiar mai rău? Fiindcă opiniile lui Pavel despre Isus sunt atât de extreme, atât de departe de orice limite ale gândirii evreiești acceptabile, încât numai susținând că provin direct de la Isus însuși ar fi putut să le predice nepedepsit. Ceea ce oferă Pavel în epistolele sale nu este, așa cum susțin unii dintre apărătorii lui contemporani, doar o variantă alternativă a spiritualității evreiești. În schimb, Pavel avansează o doctrină cu totul nouă, care ar fi fost absolut de nerecunoscut pentru persoana de la care susține el că pleacă. Fiindcă Pavel e cel care a rezolvat dilema discipolilor legată de reconcilierea morții rușinoase a lui Isus pe cruce cu așteptările mesianice ale evreilor, respingând, pur și simplu, aceste așteptări și transformându-l pe Isus într-o ființă complet nouă, ce pare aproape în întregime propria lui creație: *Hristos*.

Deși „Hristos" este, în sens tehnic, termenul grecesc pentru „mesia", nu astfel îl folosește Pavel. El nu-l înzestrează pe Hristos cu niciuna dintre conotațiile date cuvântului „mesia" în Scripturile Ebraice. Nu vorbește niciodată despre Isus ca fiind „unsul lui Israel". S-ar putea ca Pavel să-l fi recunoscut pe Isus ca descendent al Regelui David, dar nu apelează la scripturi ca să susțină că Isus a fost eliberatorul davidian pe care-l așteptaseră evreii. Pavel ignoră toate

profețiile mesianice pe care aveau să se bazeze evangheliile, peste ani de zile, pentru a dovedi că Isus era mesia evreiesc; când consultă totuşi profețiile evreieşti — de exemplu, profeția lui Isaia despre „mlădița cea din rădăcina lui Iesei [care] va fi ca un steag pentru popoare" (11:10), Pavel crede că profeții îl preziceau pe *el*, nu pe Isus. Mai elocvent, spre deosebire de autorii evangheliilor (cu excepția lui Ioan, desigur), Pavel nu-l numeşte pe Isus *Hristosul (Yesus ho Xristos)*, ca şi cum „Hristos" ar fi titlul său. Mai degrabă, Pavel îi zice „Isus Hristos" sau doar „Hristos", de parcă ar fi un nume de familie. Aceasta este o formulare extrem de neobişnuită, a cărei paralelă cea mai apropiată se găseşte în felul în care împărații romani adoptau cuvântul „Caesar" ca pe un cognomen — de exemplu, în Caesar Augustus.

Hristosul lui Pavel nici măcar nu e uman, deşi a luat această înfățişare (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Filipeni, 2:7). Este o ființă cosmică, existentă dintotdeauna — încă dinaintea timpului. E prima dintre creațiile lui Dumnezeu, prin intermediul căreia s-a format şi restul creațiunii (Epistola întâi a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 8:6). Este fiul născut al lui Dumnezeu, progenitura lui *fizică* (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Romani, 8:3). E noul Adam, născut nu din țărână, ci din cer. Şi totuşi, câtă vreme primul Adam a devenit o ființă vie, „Ultimul Adam", cum îl numeşte Pavel pe Hristos, a devenit „un duh dătător de viață" (Epistola întâi a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 15:45–47). Pe scurt, Hristos este o făptură complet nouă. Nu este însă unic. E doar primul de soiul lui: „Întâi născut între foarte mulți frați" (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Romani, 8:29). Toți aceia care cred în Hristos, aşa cum crede Pavel — aceia care acceptă învățăturile lui Pavel despre el — pot deveni una cu el, printr-o uniune

mistică (Epistola întâi a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 6:17). Prin credința lor, trupurile li se vor transforma în trupul glorios al lui Hristos (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Filipeni, 3:28–21). Se vor uni cu el în spirit şi vor avea parte de asemănarea lui — care, după cum le reaminteşte Pavel adepților săi, este asemănarea cu Dumnezeu (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Romani, 8:29). Prin urmare, ca „moştenitori ai lui Dumnezeu şi împreună moştenitori cu Hristos", credincioşii pot să devină şi ei ființe divine (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Romani, 8:17). Pot deveni asemenea lui Hristos în moarte (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Filipeni, 3:10) — adică, divini şi eterni, însărcinați cu responsabilitatea de a judeca alături de el întreaga omenire, asemenea îngerilor din cer (Epistola întâi a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 6:2–3).

Portretizarea lui Isus de către Pavel în chip de Hristos le poate suna familiar creştinilor contemporani — de-atunci, a devenit doctrina standard a bisericii — dar, pentru adepții evrei ai lui Isus, ar fi fost de-a dreptul bizară. Transformarea nazarineanului într-un fiu literal al lui Dumnezeu, divin şi preexistent, ale cărui moarte şi reînviere lansează un gen nou de ființe eterne responsabile cu judecarea lumii, nu are nicio bază în oricare dintre scrierile despre Isus măcar pe departe contemporane cu Pavel (indicație fermă că, cel mai probabil, acest Hristos era propria lui creație). Nimic din tot ceea ce-şi imaginează Pavel nu se găseşte în materialele sursei *Q*, care au fost compilate cam prin aceeaşi perioadă în care el îşi compunea epistolele. Hristosul lui Pavel nu este în niciun caz Fiul Omului care apare în Evanghelia lui Marcu, scrisă doar la câțiva ani după moartea lui Pavel. Nicăieri în evangheliile lui Matei şi Luca — redactate între anii 90 şi 100 e.n. — Isus nu

este considerat vreodată fiul lui Dumnezeu în sens propriu. Ambele evanghelii folosesc termenul „Fiul lui Dumnezeu" exact aşa cum era întrebuinţat peste tot în Scripturile Ebraice: ca un titlu regal, nu ca o descriere. Abia în ultima dintre evangheliile canonice, Evanghelia lui Ioan, scrisă cândva între anii 100 şi 120 e.n., se poate găsi viziunea lui Pavel despre Isus ca fiind Hristos — eternul *logos*, singurul fiu născut al lui Dumnezeu. Desigur, pe-atunci, la aproape o jumătate de deceniu după distrugerea Ierusalimului, creştinismul era deja o religie complet romanizată, iar Hristosul lui Pavel ştersese de mult orice urmă de mesia evreiesc din Isus. În deceniul şase însă, când Pavel îşi scrie epistolele, concepţia lui despre Isus ca fiind Hristos ar fi fost şocantă şi de-a dreptul eretică, motiv pentru care, în jurul anului 57 e.n., Iacov şi apostolii cer ca Pavel să vină la Ierusalim pentru a răspunde în legătură cu învăţăturile lui deviante.

Aceasta nu avea să fie prima apariţie a lui Pavel în faţa liderilor mişcării. După cum menţionează el în epistola către Galateni, iniţial i-a întâlnit pe apostoli cu ocazia unei vizite în oraşul sfânt, la trei ani după convertire, cam prin 40 e.n., când a ajuns faţă-n faţă cu Petru şi Iacov. Cei doi conducători au părut fascinaţi că „cel ce ne prigonea pe noi odinioară acum binevesteşte credinţa pe care oarecând o nimicea" (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni, 1:23). L-au glorificat pe Dumnezeu datorită lui Pavel şi l-au trimis pe acesta să predice mesajul lui Isus în regiunile din Siria şi Cilicia, dându-i ca însoţitor şi păzitor un evreu convertit, confident apropiat al lui Iacov, pe nume Barnaba.

A doua călătorie a lui Pavel la Ierusalim a avut loc cam zece ani mai târziu, prin 50 e.n., şi a fost mult mai puţin cordială decât prima. Fusese convocat să apară în faţa unei întruniri a Consiliului Apostolic, pentru a-şi apăra rolul

autoatribuit de misionar printre ne-evrei (Pavel insistă că n-a fost chemat, ci s-a dus la Ierusalim din proprie inițiativă, fiindcă așa-i spusese Isus). Împreună cu tovarășul său, Barnaba, și un grec necircumcis convertit, pe nume Tit, Pavel a apărut în fața lui Iacov, Petru, Ioan și a bătrânilor din adunarea de la Ierusalim, pentru a-și apăra cu tărie mesajul pe care-l transmisese ne-evreilor.

Luca, scriind despre această întâlnire, după vreo patruzeci–cincizeci de ani, zugrăvește un tablou al armoniei depline între Pavel și membrii consiliului, cu Petru stând alături de Pavel și ținându-i partea. Conform lui Luca, Iacov, în calitatea sa de lider al adunării din Ierusalim și cap al Consiliului Apostolic, a binecuvântat învățăturile lui Pavel, decretând că de-atunci înainte ne-evreii aveau să fie bine-veniți în comunitate, fără a mai trebui să urmeze Legea lui Moise, cu condiția „să se ferească de pângăririle idolilor, de desfrânare, de [a consuma] carnea dobitoacelor ce au fost sugrumate și de sânge“ (Faptele Sfinților Apostoli, 15:1–21). Descrierea întâlnirii de către Luca este un mijloc evident de a legitima misionariatul lui Pavel, pecetluindu-l cu aprobarea a nimeni altuia decât „a fratelui Domnului“. Totuși, propria relatare a lui Pavel despre Consiliul Apostolic, scrisă într-o epistolă către Galateni, la scurt timp după ce a avut loc, prezintă o imagine complet diferită a celor întâmplate la Ierusalim.

Pavel susține că, la Consiliul Apostolic, a fost bruscat de un grup de „falși credincioși“ (aceia care încă mai acceptau primatul Templului și al Torei), care-l spionaseră în secret pe parcursul misionariatului. Deși dezvăluie foarte puține detalii despre întâlnire, Pavel nu-și poate ascunde furia la adresa tratamentului pe care spune că l-a primit din partea conducătorilor presupuși ca recunoscuți ai bisericii („cei ce

se socotesc a fi ceva"): Iacov, Petru şi Ioan. Pavel spune că „acestora nici un ceas măcar nu ne-am îngăduit să ne supunem", după cum nici ei, şi nici opinia lor despre misionariatul lui nu l-au influențat cu nimic (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni, 2:1–10).

Indiferent ce s-a întâmplat în timpul Consiliului Apostolic, se pare că întâlnirea a luat sfârşit cu o promisiune a lui Iacov, liderul adunării din Ierusalim, de a nu-i obliga pe adepții ne-evrei ai lui Pavel să se circumcidă. Totuşi, cele întâmplate la scurt timp după aceea arată că Iacov şi Pavel erau deoparte de a se fi reconciliat: aproape imediat după plecarea lui Pavel din Ierusalim, Iacov a început să-şi trimită propriii misionari la congregațiile lui Pavel din Galateea, Corint, Filippi şi majoritatea celorlaltor locuri unde Pavel îşi atrăsese adepți, în scopul de a corecta învățăturile neortodoxe ale acestuia despre Isus.

Pavel a fost indignat de aceste delegări, considerându-le, pe bună dreptate, o amenințare la adresa autorității sale. Aproape toate epistolele lui Pavel din Noul Testament au fost scrise după Consiliul Apostolic şi se adresează congregațiilor pe care le vizitaseră acei reprezentanți de la Ierusalim (prima epistolă a lui Pavel, către tesaloniceni, a fost scrisă între anii 48 şi 50 e.n.; ultima, cea către romani, în jurul anului 56 e.n.). Din acest motiv, scrisorile acordă atât de mult spațiu apărării statutului de apostol al lui Pavel, insistând asupra legăturii lui directe cu Isus şi învinuindu-i pe conducătorii de la Ierusalim care „sunt apostoli mincinoşi, lucrători vicleni, care iau chip de apostoli ai lui Hristos" şi, după opinia lui, de fapt îl slujesc pe Satan şi i-au vrăjit pe adepții lui Pavel (Epistola a doua a Sfântului Apostol Pavel către Corinteni, 11:13–15).

Cu toate acestea, delegațiile lui Iacov par să fi avut efect, căci Pavel le reproșează în repetate rânduri congregațiilor sale că l-au abandonat: „Mă mir că așa degrabă vă întoarceți cu inima — de la cel ce v-a chemat pe voi, prin darul lui Hristos" (Epistola Sfântului Apostol Pavel către Galateni, 1:6). Își imploră adepții să nu asculte acele delegații, și nici pe altcineva în fond, ci numai pe el: „Dacă vă propovăduiește cineva altfel decât ați primit [de la mine], să fie anatema!" (Galateni, 1:9). Chiar dacă vestea vine de la „un înger din cer", scrie Pavel, congregațiile lui trebuie s-o ignore (Galateni, 1:8). În schimb, sunt datoare să-l asculte pe Pavel și numai pe Pavel: „Luați-vă după *mine*, cum și eu m-am luat după Hristos" (Corinteni I, 11:1).

Înverșunat și fără să se mai considere supus autorității lui Iacov și a apostolilor de la Ierusalim („orice ar fi ei, mie mi-este totuna"), Pavel și-a petrecut următorii ani expunându-și liber doctrina despre Isus ca fiind Hristos. Dacă Iacov și apostolii de la Ierusalim erau pe deplin informați despre activitățile lui Pavel din această perioadă, e discutabil. În fond, Pavel își scria epistolele în greacă, limbă pe care nici Iacov și nici apostolii nu știau s-o citească. Mai mult, Barnaba, singurul om de legătură dintre Iacov și Pavel, îl părăsise la scurt timp după Consiliul Apostolic, din motive rămase neclare (deși merită să menționăm că Barnaba era levit și, ca atare, probabil respecta cu strictețe legea evreiască). Oricum, prin anul 57 e.n., zvonurile despre învățăturile lui Pavel nu mai puteau fi ignorate. Și astfel, încă o dată, este chemat la Ierusalim să dea socoteală.

De astă dată, Iacov se confruntă cu Pavel în mod direct, spunându-i că li s-a adus la cunoștință că Pavel îi învață pe credincioși „să se lepede de Moise" și „să nu-și taie împrejur copiii și să nu mai calce după obiceiurile [legii] noastre"

(Faptele Sfinților Apostoli, 21:21). Pavel nu răspunde la acuzație, deşi tocmai asta predica. Merge chiar până la a spune că cei care se lasă circumcişi s-au „prăbuşit de la Hristos“ (Galateni, 5:2–4).

Ca să limpezească lucrurile o dată pentru totdeauna, Iacov îl sileşte pe Pavel să ia parte, împreună cu alți patru oameni, la un ritual strict de purificare în Templu — acelaşi Templu despre care Pavel consideră că a fost înlocuit de sângele lui Isus — astfel încât „vor şti toți că nimic nu este adevărat din cele ce au auzit despre tine, dar că tu însuți umbli după cum zice legea şi o păzeşti“ (Faptele Sfinților Apostoli, 21:24). Pavel se supune, părând să nu aibă încotro. Dar, în timp ce participă la ritual, un grup de credincioşi evrei îl recunosc.

„Bărbați israiliți, dați ajutor!“ strigă ei. „Acesta este omul care propovăduieşte la toți şi pretutindeni împotriva norodului şi a locului acestuia...“ (Faptele Sfinților Apostoli, 21:27–28). Numaidecât, un grup numeros se repede la Pavel. Oamenii îl prind şi-l târăsc afară din Templu. Tocmai când sunt gata să-l omoare în bătaie, apar dintr-odată câțiva soldați romani. Soldații împrăştie mulțimea şi-l iau pe Pavel în custodie — nu din cauza incidentului de la Templu, ci fiindcă îl confundă cu altcineva.

„Nu eşti tu, dară, egipteanul care, mai nainte de zilele acestea, s-a răsculat şi a scos în pustie cei patru mii de ucigaşi [sicari]?“ îl întreabă un tribun militar pe Pavel (Faptele Sfinților Apostoli, 21:38).

Se pare că sosirea lui Pavel la Ierusalim, în anul 57 e.n., nici n-ar fi putut avea loc într-un moment mai haotic. Cu un an mai devreme, sicarii îşi începuseră domnia terorii, ucigându-l pe arhiereul Ionatan. Acum omorau de-a valma membri ai aristocrației preoțeşti, le ardeau casele, le răpeau

familiile şi semănau groaza în sufletele evreilor. Fervoarea mesianică din Ierusalim dăduse în clocot. Unul câte unul, se ridicaseră diverşi pretendenţi la mantia de mesia pentru a-i elibera pe evrei de sub jugul ocupaţiei romane. Theudas, făcătorul de minuni, fusese deja executat de romani, pentru aspiraţiile lui mesianice. Fiii rebeli ai lui Iuda Galileanul, Iacov şi Simon, fuseseră crucificaţi. Şeful de tâlhari, Eleazar, fiul lui Dineu, care prădase zonele rurale, masacrând samariteni în numele Dumnezeului lui Israel, fusese capturat şi decapitat de prefectul roman Felix. Apoi, pe Muntele Măslinilor apăruse dintr-odată Egipteanul, jurând să poruncească dărâmarea zidurilor Ierusalimului.

Pentru Iacov şi apostolii de la Ierusalim, acest tumult nu putea însemna decât un singur lucru: sfârşitul era aproape; Isus urma să revină. Împărăţia lui Dumnezeu, pe care presupuseseră că Isus avea s-o clădească în timpul vieţii, urma acum să se împlinească în sfârşit — un motiv în plus de a se asigura că cei ce îmbrăţişau învăţăminte deviante în numele lui Isus erau aduşi înapoi la matcă.

În lumina acestor fapte, arestarea lui Pavel la Ierusalim poate să fi fost neaşteptată, dar, ţinând seama de expectativele apocaliptice ale perioadei, nu era nici inoportună, nici nebine-venită. Dacă Isus urma să se întoarcă, n-ar fi fost rău ca Pavel să-l aştepte în temniţă unde, cel puţin, el şi opiniile lui eretice puteau fi ţinute în frâu până când Isus avea să le judece el însuşi. Dar, întrucât soldaţii care-l arestaseră credeau că Pavel era egiptean, l-au trimis imediat să fie judecat de guvernatorul roman Felix, care întâmplător se afla tocmai atunci în oraşul de coastă Caesarea, ocupându-se de un conflict izbucnit între evreii din oraş şi locuitorii sirieni şi greci ai acestuia. Deşi până la urmă l-a exonerat pe Pavel de crimele Egipteanului, Felix l-a aruncat totuşi într-o închisoare

din Caesarea, unde Pavel a zăcut până când Festus l-a înlocuit pe Felix ca guvernator şi l-a transferat prompt pe Pavel la Roma, la propria lui cerere.

Festus i-a permis să se ducă la Roma fiindcă Pavel afirmase că era cetăţean roman. Se născuse la Tars, un oraş ai cărui locuitori primiseră cetăţenia romană de la Marcus Antonius, cu un secol mai devreme. În calitate de cetăţean, Pavel avea dreptul să ceară un proces roman, iar Festus, care a servit ca guvernator la Ierusalim doar pentru o perioadă extrem de scurtă şi tumultuoasă, a părut încântat să i-l acorde, dacă nu din alt motiv fie şi numai ca să scape de el.

S-ar putea ca Pavel să fi avut un motiv mult mai urgent de a dori să ajungă la Roma. După spectacolul jenant din Templu, când fusese nevoit să renunţe la tot ceea ce predicase ani de zile, Pavel voia să plece cât mai departe posibil de Ierusalim şi de laţul tot mai strâns pe care i-l prinseseră de gât Iacov şi apostolii. În plus, Roma părea locul ideal pentru el. Acela era oraşul imperial, sediul Imperiului Roman. Cu siguranţă, evreii Elenişti care aleseseră să se stabilească în casa Cezarului aveau să fie receptivi la învăţăturile neortodoxe ale lui Pavel despre Isus Hristos. Roma conţinea deja un contingent de creştini, încă mic dar în expansiune, care trăiau alături de o populaţie evreiască destul de mare. Cu zece ani înainte de sosirea lui Pavel, conflictele dintre cele două comunităţi îl determinaseră pe împăratul Claudius să expulzeze ambele grupuri din oraş. Însă când a ajuns el acolo, cam pe la începutul anilor şaizeci, ambele populaţii erau din nou înfloritoare. Oraşul părea tocmai pregătit pentru mesajul lui Pavel.

Deşi, la Roma, Pavel era oficial sub arest la domiciliu, se pare că a putut predica în continuare, fără prea multe intervenţii din partea autorităţilor. În orice caz, însă, n-a prea reuşit să-i convertească pe evrei la credinţa sa. Populaţia

evreiască nu era doar nereceptivă la interpretarea lui unică despre mesia, ci de-a dreptul ostilă. Nici chiar convertiții ne-evrei nu păreau prea deschiși față de Pavel. Cauza ar putea fi aceea că Pavel nu era singurul „apostol“ care predica despre Isus în orașul imperial. Petru, primul dintre cei Doisprezece, se afla și el la Roma.

Petru venise la Roma cu câțiva ani înaintea lui Pavel, cel mai probabil din dispoziția lui Iacov, ca să înființeze o comunitate durabilă de credincioși evrei grecofoni în inima Imperiului Roman, o comunitate care să se afle sub influența adunării de la Ierusalim și să fie învățată conform doctrinei acesteia — pe scurt, o comunitate antipaulină. E dificil să știm cât succes avusese Petru înainte de sosirea lui Pavel. Dar, potrivit Faptelor Apostolilor, eleniștii din Roma au reacționat atât de negativ la predicile lui Pavel, încât acesta s-a hotărât să se despartă o dată pentru totdeauna de confrații lui evrei, care aud și nu înțeleg, care privesc, dar nu văd. Pavel a jurat ca, din acel moment, să nu le mai predice decât ne-evreilor, căci ei „vor asculta“ (Faptele Sfinților Apostoli, 28:26–29).

Nu există nicio consemnare despre ultimii ani din viața lui Petru și a lui Pavel, cei doi oameni care aveau să devină cele mai importante personaje ale creștinătății. În mod ciudat, Luca își încheie relatarea despre viața lui Pavel cu sosirea lui la Roma, fără să menționeze că și Petru era în oraș. Și mai ciudat, Luca nu se ostenește să consemneze cel mai semnificativ aspect al anilor petrecuți de cei doi împreună în orașul imperial. Căci, în anul 66 e.n., același an când a izbucnit revolta la Ierusalim, împăratul Nero, reacționând față de un val de persecuții creștine la Roma, i-a arestat pe Petru și Pavel și i-a executat pe amândoi, pentru că îmbrățișaseră aceeași credință — după cum presupunea el.

Se înșela.

Capitolul 15

Cel Drept

Iacov, fratele lui Isus, era numit „Iacov cel Drept". În Ierusalim, oraşul în care se stabilise după moartea fratelui său, Iacov era recunoscut de toţi membrii comunităţii pentru evlavia sa nestăvilită şi devotamentul cu care îi proteja pe cei săraci. Nu deţinea nimic de valoare, nici măcar hainele pe care le purta — veşminte simple croite din pânză, nici măcar din lână. Nu bea vin şi nu consuma carne. Nu făcea nici băi. Nu se răsese niciodată în cap şi nici nu se mânjise cu uleiuri parfumate. Se spunea că petrecuse atâta timp în rugăciune, cerându-i lui Dumnezeu iertarea păcatelor omenirii, că genunchii i se tăbăciseră precum cei ai unei cămile.

Pentru discipolii lui Isus, Iacov era o legătură vie cu mesia; sânge din sângele Domnului. Pentru toţi ceilalţi locuitori ai Ierusalimului, era pur şi simplu „alesul". Până şi autorităţile iudaice îl admirau pe Iacov pentru caracterul său onest şi devotamentul faţă de lege. Să nu uităm că Iacov fusese cel care îl pedepsise pe ereticul Pavel pentru că abandonase Tora şi tot el îl forţase pe fostul fariseu să se căiască pentru părerile sale şi să se curețe de ele în Templu. Este adevărat că autorităţile nu erau de acord cu mesajul lui Iacov despre Isus, la fel cum nu fuseseră de-acord nici cu cel al lui Pavel, însă îl respectau, iar pe Iacov îl considerau un om cinstit şi de bună credinţă. Conform istoricului creştin timpuriu Hegesip (110–180 e.n.), autorităţile iudaice au apelat la Iacov în repetate rânduri, cerându-i să se folosească

de influența sa printre oameni pentru a-i convinge să renunțe la ideea că Isus era Mesia.

—Te implorăm; domolește-i pe oameni, pentru că aceștia au mers prea departe, comparându-l pe Isus cu Mesia. Știm, la fel ca și ceilalți, că ești drept și imparțial. Tocmai de aceea te rugăm să convingi mulțimea să nu se lase amăgită de Isus.

Bineînțeles, n-au ajuns la niciun acord, întrucât, deși Iacov era, după cum atestă toate sursele, un zelot devotat Legii Mozaice, era în același timp un discipol al lui Isus; nu ar fi trădat niciodată moștenirea fratelui său mai mare, nici măcar atunci când a trebuit să se sacrifice pentru ea.

Episodul morții lui Iacov poate fi găsit în „Antichitățile" lui Iosephus. Era anul 62 e.n. Întreaga Palestină decăzuse în anarhie. Foametea și seceta devastaseră câmpiile, lăsând pământul pârjolit și țăranii flămânzi. Ierusalimul era cuprins de panică din cauza sicarilor care asasinau și prădau în voie. Febra revoluționară a evreilor creștea și era tot mai greu de controlat, în timp ce clasa clericală pe care Roma se baza ca să reinstaureze ordinea se împărțise în două. Preoții bogați din Ierusalim puseseră la cale un plan pentru a confisca zeciuiala acordată în mod normal preoților de rang inferior, de la satele din provincie. În paralel, succesiunea unor guvernatori romani incapabili — de la temperamentalul Cumanus la Felix mârșavul și Festus nepriceputul — nu făcuseră decât să agraveze situația.

Când Festus a murit brusc și fără să lase în urmă un succesor, Ierusalimul s-a prăbușit în haos. Înțelegând gravitatea situației, împăratul Nero a trimis degrabă un înlocuitor pentru Festus — Albinus — în speranța că va readuce ordinea pe străzile orașului. Dar au trecut săptămâni întregi până la venirea lui Albinus. Întârzierea i-a dat

ocazia noului arhiereu, un tânăr impulsiv şi irascibil pe nume Ana, să încerce să umple de unul singur vidul de putere lăsat în Ierusalim.

Ana era fiul fostului şi extrem de influentului arhiereu, pe care îl chema tot Ana, ai cărui patru fii (şi un ginere, Iosif Caiafa) ocupaseră pe rând aceeaşi funcţie. De fapt, bătrânul Ana, pe care Iosephus îl numeşte „marele avar", este cel care a deturnat zeciuiala preoţilor inferiori, singura lor sursă de venit. În lipsa unui guvernator roman care să-i ţină ambiţiile în frâu, tânărul Ana a început o amplă campanie de lichidare a presupuşilor săi adversari. Printre primele sale acţiuni, relatează Iosephus, a fost şi adunarea Sanhedrinului şi aducerea în faţa acestuia a lui „Iacov, fratele lui Isus, cel căruia i se spunea mesia". Ana îl acuză pe Iacov de blasfemie şi răstălmăcire a legii şi îl condamnă la omorâre cu pietre.

Reacţia la execuţia lui Iacov nu întârzie să apară. O grupare de evrei din oraş, pe care Iosephus o descrie ca fiind „cei mai înţelepţi şi stricţi în respectarea legii", a fost scandalizată de gestul lui Ana. I-au trimis vorbă lui Albinus, care tocmai se îndrepta spre Ierusalim dinspre Alexandria, informându-l despre cele întâmplate în absenţa sa. Ca răspuns, Albinus i-a trimis o scrisoare lui Ana în care îl ameninţa cu o sângeroasă răzbunare în clipa în care va ajunge în oraş. Până să se întâmple acest lucru, însă, Ana a fost mazilit din funcţia de arhiereu şi înlocuit de un bărbat pe nume Isus, fiul lui Damneu, care nu a rezistat nici el mai mult de un an, fiind dat jos chiar înaintea izbucnirii Marii Revolte Evreieşti.

Pasajul din lucrarea lui Iosephus care descrie moartea lui Iacov este celebru ca fiind cea mai timpurie referinţă nonbiblică la Isus. Aşa cum am menţionat şi înainte,

folosirea apelativului „fratele lui Isus, cel căruia îi spun mesia" de către Iosephus demonstrează că în anul 94 e.n., atunci când au fost redactate „Antichitățile", Isus din Nazaret era deja recunoscut ca fondatorul unei mişcări revoluționare de durată. Şi totuşi, o examinare mai atentă a pasajului relevă că adevărata sursă de interes pentru Iosephus nu este Isus, pe care îl trece în revistă ca fiind „cel căruia îi spun mesia", ci mai degrabă Iacov, a cărui moarte nedreaptă din ordinul arhiereului constituie fundamentul poveştii. Menționarea lui Isus de către Iosephus este, fără îndoială, foarte semnificativă. Dar faptul că un istoric evreu ar descrie cititorilor romani circumstanțele din jurul morții lui Iacov cu atâtea amănunte şi s-ar concentra asupra reacției negative stârnite de execuția sa — nu din partea creştinilor din Ierusalim, ci din partea celor mai devotați evrei — indică foarte clar importanța personalității lui Iacov în Palestina secolului întâi. Iacov a fost mai mult decât fratele lui Isus. A fost, după cum atestă dovezile istorice, liderul incontestabil al mişcării de rezistență pe care Isus a lăsat-o în urmă.

Hegesip, care făcea parte din a doua generație de discipoli ai lui Isus, confirmă rolul lui Iacov de conducător al comunității creştine în lucrarea sa de cinci volume despre istoria creştinismului timpuriu.

„Controlul Bisericii, scrie Hegesip, a fost preluat, la fel ca şi apostolii, de către Iacov, fratele lui Isus, pe care toată lumea din vremea lui Dumnezeu până azi îl numeşte «cel Drept», pentru a-l diferenția de alți Iacovi." În necanonica „Epistolă a lui Petru", principalul apostol şi liderul Celor Doisprezece se referă la Iacov ca „Domn şi Episcop al Sfintei Biserici". Clement din Roma (30–97 e.n.) care îi va succede lui Petru în oraşul imperial, îi scrie o scrisoare lui

Iacov, adresându-i-se cu formula „Episcopul episcopilor, care conduce Ierusalimul, Sfânta Adunare a Evreilor şi toate adunările de pretutindeni". În „Evanghelia după Toma", datată de obicei cândva între sfârşitul secolului I şi începutul secolului al II-lea e.n., însuşi Isus îl desemnează pe Iacov ca succesor al său. „Ucenicii îi spuseră lui Isus: «Ştim că ne vei părăsi. Cine ne va mai conduce?» Iar Isus le spuse: «Oriunde veţi fi, urmaţi-l pe Iacov cel Drept, pentru care au apărut şi cerul şi pământul»."

Clement din Alexandria, un alt părinte fondator al Bisericii Creştine (150–215 e.n.), susţine că Isus a împărtăşit cunoştinţe secrete „lui Iacov cel Drept, lui Ioan şi lui Petru", care în schimb, „le-a împărtăşit celorlalţi apostoli". Clement menţionează însă că, dintre cei trei, Iacov a fost cel care a devenit „primul ales, aşa cum ne spun documentele, al scaunului episcopal din Biserica Ierusalimului". Sfântul Ieronim (cca. 347–420 e.n.), care a tradus pentru prima oară Biblia în latină (Biblia Vulgata), scrie în „Vieţile Sfinţilor" că, după înălţarea lui Isus, Iacov a fost „imediat desemnat Episcop al Ierusalimului de către apostoli". De fapt, Ieronim argumentează că pietatea şi reputaţia lui Iacov erau atât de cunoscute printre oameni, încât mulţi au crezut că „distrugerea Ierusalimului s-a produs în urma morţii sale". Ieronim face trimitere la o tradiţie consemnată de Iosephus, remarcată de asemenea şi de către teologul creştin din secolul al III-lea, Origen (cca. 185–254 e.n.), şi înregistrată în „Istoria Ecleziastică" a lui Eusebius din Caesarea (cca. 260–339 e.n.) în care Iosephus susţine că „aceste lucruri [Revolta Evreiască şi distrugerea Ierusalimului] s-au întâmplat ca răspuns la moartea lui Iacov cel Drept, care a fost fratele lui Isus, cunoscut ca Hristos, şi care, deşi era cel mai virtuos dintre oameni, a fost executat

de către evrei". Reflectând asupra acestui fragment din Iosephus — acum dispărut — Eusebius comentează: „Iacov trebuie să fi fost o personalitate atât de remarcabilă, atât de admirată pentru onestitatea sa, că până şi cei mai inteligenţi evrei au văzut o legătură între martiriul lui şi asediul imediat al Ierusalimului" (Istoria Ecleziastică, 2.23).

Chiar şi Noul Testament confirmă rolul lui Iacov ca lider al comunităţii creştine: de obicei, numele lui este primul menţionat dintre „părinţii" Iacov, Petru şi Ioan. El este cel care şi-a trimis emisarii printre comunităţile împrăştiate ale diasporei (Galateni, 2:1–14). Tot el este cel căruia îi raportează Petru activităţile înainte de a pleca din Ierusalim (Faptele Sfinţilor Apostoli, 12:17). Atunci când Pavel se înfăţişează în faţa „bătrânilor", Iacov este cel care se află în fruntea lor (Faptele Sfinţilor Apostoli, 21:18); acelaşi Iacov care este autoritatea supremă a Consiliului Apostolic şi are ultimul cuvânt în cadrul deliberărilor, şi a cărui judecată este finală (Faptele Sfinţilor Apostoli, 15:13). De fapt, după Consiliul Apostolic, apostolii dispar complet din restul cărţii Faptelor, cu excepţia lui Iacov. Din contră, urmează disputa dintre el şi Pavel, în urma căreia Iacov îl mustră pe Pavel pentru abaterile din învăţăturile sale şi îi porunceşte să înainteze o petiţie Templului, ceea ce va duce la punctul culminant al cărţii: arestarea lui Pavel şi extrădarea la Roma.

Trei secole de documentaţie iudaică şi creştină timpurie, lăsând la o parte opinia aproape unanimă a cercetătorilor contemporani, îl recunosc pe Iacov, fratele lui Isus, ca fiind liderul primei comunităţi creştine — deasupra lui Petru şi a celorlalţi Doisprezece; deasupra lui Ioan, „ucenicul pe care îl iubea Isus" (Ioan, 20:2) şi mult deasupra lui Pavel, cu care a avut adesea altercaţii. Atunci, de ce a fost Iacov aproape exclus din Noul Testament şi rolul lui în

perioada de început a Bisericii înlocuit de Petru şi Pavel în imaginaţia majorităţii creştinilor moderni?

În parte, acest lucru are legătură cu identitatea lui Iacov ca frate a lui Isus. Dinastia reprezenta norma pentru evreii din vremea lui Isus. Familiile Irozilor şi Haşmoneilor, arhiereii şi aristocraţiile clericale, fariseii, până şi grupările de tâlhari, cu toţii practicau succesiunea ereditară. Legătura de rudenie era cu atât mai importantă pentru o mişcare mesianică precum cea a lui Isus, care îşi baza legitimitatea pe descendenţa din David. În fond, dacă Isus era un urmaş al Regelui David, acest lucru era valabil şi pentru Iacov. Ar fi avut atunci tot dreptul de a conduce comunitatea lui David după moartea lui mesia. De asemenea, Iacov nu a fost singurul membru al familiei lui Isus care îşi câştigase autoritatea în perioada de început a bisericii. Vărul lui Isus, Simeon, fiul lui Cleopa, i-a succedat lui Iacov ca lider al adunării din Ierusalim, în timp ce alţi membri ai familiei sale, inclusiv doi nepoţi ai lui Iuda, alt frate al lui Isus, au menţinut roluri de conducere active în cadrul creştinătăţii primelor două secole.

Spre secolele al III-lea şi al IV-lea, însă, creştinismul s-a transformat treptat dintr-o mişcare eterogenă evreiască, având propriile secte şi sciziuni, într-o religie imperială romană, instituţionalizată şi rigid ortodoxă. Identitatea lui Iacov ca frate al lui Isus a devenit încet-încet un obstacol pentru cei care susţineau ideea virginităţii perpetue a mamei sale, Maria. Au fost găsite câteva soluţii inedite pentru a împăca faptele bine-cunoscute ale vieţii lui Isus cu dogma inflexibilă a bisericii. Au fost postulate teorii fără niciun temei istoric, cum ar fi cea care susţinea că fraţii şi surorile lui Isus erau copiii lui Iosif din altă căsătorie sau că „frate" ar fi însemnat de fapt „văr". Rezultatul final a fost

acela că rolul lui Iacov în cadrul bisericii timpurii a fost tot mai minimalizat.

În acelaşi timp în care influența lui Iacov a început să scadă, cea a lui Petru a început să crească. Creştinismul imperial, asemenea imperiului, necesita o structură ierarhică uşor de determinat, preferabil situată în Roma şi nu în Ierusalim, şi legată direct de Isus. Rolul lui Petru ca prim episcop al Romei şi statutul său ca apostol principal l-au făcut personajul ideal pe care Biserica Romană să-şi poată baza autoritatea.

Episcopii care i-au urmat lui Petru în Roma (şi care, în timp, vor deveni papi infailibili) şi-au justificat continuitatea autorității într-o biserică aflată în permanentă dezvoltare, bazându-se pe un fragment din Evanghelia lui Matei în care Isus îi spune apostolului său: „Şi eu îți zic ție că tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi biserica mea" (Matei, 16:18).

Problema cu acest verset controversat, pe care mulți cercetători îl resping din punct de vedere istoric, este aceea că e singurul pasaj din întreg Noul Testament care îl desemnează pe Petru ca lider al bisericii. De altfel, este singurul pasaj din orice izvor istoric — biblic sau nu — care să-l identifice pe Petru ca succesor al lui Isus şi conducător al comunității pe care a lăsat-o în urmă. Pentru a pune lucrurile în balanță, există cel puțin douăsprezece pasaje care să-i acorde această calitate lui Iacov. Singurele izvoare istorice legate de rolul lui Petru în creştinismul timpuriu se referă exclusiv la conducerea adunării din Roma care, deşi în mod clar o comunitate semnificativă, era doar una dintre multe altele care răspundeau în fața autorității centrale din Ierusalim: „adunarea-mamă". Cu alte cuvinte, Petru era într-adevăr episcopul Romei, însă Iacov era „Episcop peste Episcopi".

Există, cu toate acestea, un motiv mai convingător pentru diminuarea importanței lui Iacov în creştinismul de început. Acesta nu are legătură atât de mult cu gradul de rudenie dintre Iacov şi Isus sau cu relația sa cu Petru, cât cu convingerile şi opoziția sa față de Pavel. Unele dintre principiile lui reies din descrierea acțiunilor sale în Faptele Sfinților Apostoli şi în disputele sale teologice cu Pavel. Dar, pentru o înțelegere mai clară a opiniilor lui Iacov, trebuie să consultăm propria sa epistolă, adesea trecută cu vederea şi chiar dezaprobată, scrisă cândva între anii 80 şi 90 e.n.

În mod evident, Iacov nu este autorul epistolei. Asemenea lui Isus şi majorității discipolilor săi, şi el a fost un țăran analfabet şi fără educație formală. Epistola lui Iacov a fost scrisă, cel mai probabil, de către cineva din cercul său de apropiați. Din nou, acest lucru este valabil pentru aproape toate cărțile Noului Testament, inclusiv evangheliile lui Marcu, Matei şi Ioan şi un număr considerabil din scrisorile lui Pavel (Coloseni, Efeseni, Tesaloniceni 2, Timotei 1 şi 2, şi Tit). Aşa cum am menționat, denumirea unei cărți după o personalitate importantă era un procedeu obişnuit de a omagia persoana respectivă şi a-i reflecta convingerile. Probabil că Iacov nu şi-a scris propria scrisoare, însă în mod cert ea reprezintă convingerile sale (epistola este considerată a fi o versiune modificată şi îmbogățită a unei predici susținute de Iacov în Ierusalim chiar înaintea morții sale, în anul 62 e.n.). Opinia generală este că tradițiile culese în epistolă ar proveni de la Iacov cel Drept. Asta ar face epistola după Iacov una dintre cele mai importante cărți ale Noului Testament. Pentru că una dintre cele mai sigure metode de a descoperi convingerile lui Isus este aflând convingerile fratelui său, Iacov.

Primul lucru care poate fi observat în Epistola lui Iacov este grija sa arzătoare pentru suferința săracilor, ceea ce, în sine, nu este surprinzător. Toate tradițiile îl arată pe Iacov ca fiind un salvator al celor sărmani și oropsiți; de aici îi provine și renumele de „cel Drept". Iacov a fondat Adunarea de la Ierusalim bazându-se pe principiul ajutorării celor sărmani. Există chiar și dovezi care să sugereze că primii ucenici ai lui Isus care s-au adunat sub îndrumarea lui Iacov s-au autointitulat „săracii".

Ceea ce este și mai surprinzător la Epistola lui Iacov este condamnarea nemiloasă a bogaților. „Veniți acum voi, bogaților, plângeți și vă tânguiți de necazurile care vor să vie asupra voastră! Bogăția voastră a putrezit și hainele voastre le-au mâncat moliile. Aurul vostru și argintul au ruginit și rugina lor va fi mărturie asupra voastră și va mânca trupurile voastre, ca focul. Strâns-ați comori în zilele cele de apoi" (Iacov, 5:1–3). Pentru Iacov, bogații nu au nicio șansă la mântuire și soarta lor le este scrisă în piatră. „Căci a răsărit soarele arzător și a uscat iarba și floarea ei a căzut și frumusețea feții ei a pierit; tot așa și bogatul în alergăturile sale se va veșteji" (Iacov, 1:11). Iacov merge atât de departe, încât afirmă că nu îl poți urma cu adevărat pe Isus, decât dacă îi favorizezi pe săraci. „Frații mei, să nu căutați la fața omului, odată ce aveți credință în Domnul nostru Isus Hristos, Domnul slavei", spune el. „Iar de vă uitați la fața omului, faceți păcat, și legea vă osândește ca pe niște călcători de Lege" (Iacov, 2:1,9).

Aspra judecată a lui Iacov asupra bogaților ar putea explica de ce a atras antipatia arhiereului Ana, al cărui tată complotase pentru a-i sărăci pe preoții din sate și a le confisca zeciuiala. Dar adevărul era că Iacov nu făcea altceva decât să repete cuvintele fratelui său: „Dar vai vouă,

bogaților, că vă luați pe pământ mângâierea voastră! Vai vouă celor acum sătui, că veți flămânzi! Vai vouă celor ce astăzi râdeți acum, că veți fi în întristare și veți plânge!" (Luca, 6:24–25). De fapt, mare parte a Epistolei lui Iacov reflectă cuvintele lui Isus, fie că este vorba despre săraci („au nu Dumnezeu i-a ales pe cei ce sunt săraci în ochii lumii, ca să fie bogați în credință și moștenitorii Împărăției pe care a făgăduit-o celor ce îl iubesc?") (Iacov, 2:5). „Fericiți voi cei săraci, că a voastră este împărăția lui Dumnezeu" (Luca, 6:20); despre jurăminte („să nu vă jurați nici pe cer, nici pe pământ, nici cu orice alt jurământ. Ci să vă fie vouă ce este așa, așa, și ce este nu, nu, ca să nu cădeți sub judecată" (Iacov, 5:12); „Eu însă vă spun vouă, să nu vă jurați nicidecum nici pe cer, fiindcă este jeț al lui Dumnezeu (...) De aceea cuvântul vostru să fie: da ce este da, nu ce este nu" (Matei, 5:34,37); sau importanța de a-ți pune credința în practică: „Faceți-vă împlinitori ai cuvântului, nu numai auzitori ai lui, amăgindu-vă pe voi înșivă" (Iacov, 1:22). „De acea, oricine care aude aceste cuvinte ale mele și le îndeplinește, asemăna-se-va bărbatului care a clădit casa lui pe stâncă (...) Iar oricine aude aceste cuvinte ale mele și nu le îndeplinește, asemăna-se-va bărbatului nerod care și-a clădit casa pe nisip" (Matei, 7:24,26).

Dar aspectul asupra căruia Isus și Iacov par să fie cel mai mult de acord este rolul și aplicarea Legii Mozaice. „Deci, cel ce va strica una din aceste porunci, foarte mici, și va învăța așa pe oameni, foarte mic se va chema în împărăția cerurilor; iar cel ce va face și va învăța, acesta mare se va chema în împărăția cerurilor", spune Isus în Evanghelia lui Matei (Matei, 5:19). „Pentru că cine va păzi toată legea, dar va greși într-o singură poruncă, s-a făcut vinovat față de toate poruncile", repetă Iacov în epistola sa (Iacov, 2:10).

Tema predilectă a Epistolei lui Iacov este menţinerea echilibrului între devotamentul faţă de Tora şi credinţa în Isus ca mesia. Pe parcursul textului, Iacov apelează la discipolii lui Isus să rămână credincioşi faţă de Legea Mozaică. „Cine s-a uitat însă îndeaproape în legea cea desăvârşită a libertăţii şi a stăruit în ea făcându-se nu auzitor care uită, ci împlinitor al lucrului, acela fericit va fi în faptele sale“ (Iacov, 1:25). El îi compară pe evreii care abandonează Legea după ce s-au convertit la mişcarea lui Isus cu „omul care priveşte în oglindă faţa sa firească, s-a privit pe sine şi s-a dus şi îndată a uitat ce fel era“ (Iacov, 1:23–24).

Este uşor de înţeles la cine se referă Iacov în aceste versuri. De fapt, epistola lui e foarte posibil să fi fost concepută ca un corolar la predicile lui Pavel, tocmai de aceea fiind adresată „Celor douăsprezece seminţii împrăştiate ale Israelului“. Ostilitatea epistolei faţă de teologia paulină este incontestabilă. În timp ce Pavel respinge Legea lui Moise şi o defineşte ca fiind „slujirea cea de moarte aducătoare, săpată în litere, pe lespezi de piatră“ (Corinteni 2, 3:7), Iacov o laudă ca pe o „lege a libertăţii“. Pavel susţine că „omul nu se îndreptează din faptele legii, ci numai prin credinţa în Hristos Isus“, (Galateni, 2:16). Iacov respinge hotărât aserţiunea lui Pavel că mântuirea este asigurată de simpla credinţă. „Oare credinţa poate să-l mântuiască?“ întreabă el. „Tu crezi că unul este Dumnezeu? Bine faci; şi demonii cred şi se cutremură!“ (Iacov, 2:14,19). În scrisoarea sa către romani, Pavel scrie că „noi credem că omul se îndreptează prin credinţă, fără faptele legii“ (Romani, 3:28), ceea ce Iacov numeşte „părerea unui neghiob“ şi îl contrazice, spunând: „Căci precum trupul fără de duh este mort, aşa şi credinţa fără de fapte moartă este“ (Iacov, 2:26).

Când cei doi spun „faptele legii", se referă la aplicarea legii iudaice în viața de zi cu zi de către credincios. Pe scurt, Pavel consideră că asemenea „fapte" sunt irelevante pentru mântuire, în timp ce Iacov le vede ca pe o dovadă obligatorie de credință în Isus. Pentru a-şi demonstra punctul de vedere, Iacov oferă o pildă, una din care reiese clar că epistola este un răspuns adresat lui Pavel.

„Avraam, părintele nostru, au nu din fapte a fost socotit drept, când a adus pe Isaac, fiul său, jertfă la altar?" întreabă Iacov, făcând aluzie la sacrificiul pe care Avraam ar fi fost gata să îl facă în numele lui Dumnezeu (Geneza 22:8–14). „Vezi că credința lucra împreună cu faptele lui [ale lui Avraam] şi din fapte credința s-a desăvârşit. Şi s-a împlinit Scriptura, care zice: Şi a crezut Avraam lui Dumnezeu şi i s-a socotit lui spre dreptate şi prietenul lui Dumnezeu s-a chemat" (Iacov 2:21–23).

Ceea ce face acest exemplu atât de grăitor este că e acelaşi pe care îl foloseşte Pavel în scrisorile sale, tocmai pentru a susține un argument contrar. „Ce vom zice că a dobândit după trup strămoşul nostru Avraam? Dacă Avraam s-a îndreptat din fapte, are cuvânt de laudă, dar nu înaintea lui Dumnezeu. Căci, ce spune Scriptura? Şi Avraam a crezut lui Dumnezeu şi i s-a socotit lui ca dreptate" (Romani, 4:1–3; vezi şi Galateni, 3:6–9).

Poate că Iacov nu ar fi putut să citească scrisorile lui Pavel, dar cunoştea în mod cert învățăturile acestuia cu privire la Isus. Şi-a petrecut ultimii ani ai vieții trimițându-şi propriii misionari în congregațiile lui Pavel pentru a corecta ceea ce el vedea ca pe nişte interpretări greşite. Predica ce a stat la baza epistolei nu a fost decât o altă încercare de a sabota influența lui Pavel. Judecând după epistolele lui Pavel, eforturile lui Iacov nu au fost în zadar, mulți dintre

discipolii lui Pavel întorcându-i spatele în favoarea învățătorilor din Ierusalim.

Frustrarea şi amărăciunea pe care le trăieşte Pavel față de aceşti „apostoli mincinoşi [şi] lucrători vicleni" se resimt ca o otravă în epistolele sale târzii (Corinteni 2, 11:13; Galateni 2:6). Vorbeşte despre „slujitori ai diavolului" trimişi să se infiltreze în congregația lui de către un „conducător nerecunoscut" ai bisericii — un bărbat care „nu i-a adăugat nimic".

Însă apelurile disperate ale lui Pavel în care îşi imploră credincioşii să nu-l părăsească se vor dovedi în definitiv inutile. Nu existase nicio îndoială de care parte se va afla comunitatea, într-o eventuală dispută dintre un fost fariseu şi fratele biologic al lui mesia. Indiferent cât de „elenizați" ar fi fost evreii diasporei, devotamentul lor față de „adunarea-mamă" era de neclintit. Iacov, Petru şi Ioan — aceştia erau stâlpii Bisericii. Erau personajele principale din toate poveştile pe care le spuneau oamenii despre Isus. Erau bărbații care călătoreau şi vorbeau despre Isus. Au fost printre primii care l-au văzut înviind şi urmau să fie primii martori ai întoarcerii sale din ceruri. Autoritatea pe care Iacov şi apostolii au avut-o asupra comunității în timpul vieții lor era omniprezentă. Nici măcar Pavel nu s-a putut ascunde de ea, aşa cum a şi aflat în anul 57 e.n, când Iacov îl obligă în mod public să renunțe la concepțiile sale şi să ia parte la un ritual purificator foarte strict, în Templul din Ierusalim.

La fel ca în raportul său despre Consiliul Apostolic, câțiva ani mai târziu, relatarea lui Luca despre ultima întâlnire dintre Iacov şi Pavel, în Faptele Sfinților Apostoli încearcă să evite orice indiciu de conflict între cei doi, prezentându-l pe Pavel cum se supune în tăcere ritualului care

i se ceruse. Dar nici măcar Luca nu poate ascunde tensiunea din această scenă. Conform textului, înainte ca Iacov să-l trimită pe Pavel la Templu pentru a demonstra adunării din Ierusalim că „umblă după rânduială, păzind legea", acesta trebuie mai întâi să facă o distincție clară între „ceea ce făcuse Dumnezeu în mijlocul neamurilor prin slujba sa [a lui Pavel]" şi miile de iudei care „sunt plini de *râvnă pentru lege*" (Faptele Sfinților Apostoli, 21:20). Iacov îi dă apoi lui Pavel „patru bărbați care au făcut o făgăduință" şi îl instruieşte să se curețe împreună cu ei şi să cheltuiască împreună cu ei ca să-şi radă capul (Faptele Sfinților Apostoli, 21:24).

Ceea ce Luca descrie în acest pasaj se numeşte „juruință de nazireat" (Numerii 6:2). Nazireii erau devotați convinşi ai Legii Mozaice, care juraseră să se abțină de la vin şi care refuzau să se radă în cap sau să se apropie de un cadavru pentru o anumită perioadă, fie ca un act de penitență, fie ca mulțumire pentru îndeplinirea unei dorințe, cum ar fi sănătatea unui copil sau o călătorie reuşită. (Este posibil ca şi Iacov să fi fost un nazireu, descrierea celor care fac jurământul potrivindu-se perfect cu descrierea sa din cronicile antice.) Luând în considerare interpretările lui Pavel asupra Legii Mozaice şi Templului din Ierusalim, participarea sa forțată la astfel de ritual trebuie să fi fost foarte umilitoare pentru el. Întregul scop al acestui ritual era să demonstreze în fața adunării din Ierusalim că el nu mai credea în ceea ce predicase de aproape un deceniu. Nu există altă interpretare pentru participarea lui Pavel la ritualul nazireat, decât renunțarea sa oficială la misionariatul său şi recunoaşterea publică a autorității lui Iacov asupra lui — un motiv în plus pentru care veridicitatea relatării lui Luca, care îl înfățişează pe Pavel respectând

ritualul fără să crâcnească sau să se opună în vreun fel, este pusă sub semnul întrebării.

În mod foarte interesant, e posibil ca acest moment-cheie să fi fost surprins şi în alt text, pe lângă cel al lui Luca. O poveste curios de asemănătoare este întâlnită în compilaţia de scrieri cunoscută sub numele de „Pseudo-Clementine". Deşi au fost compilate cândva în jurul anului 300 e.n. (cu aproape un secol înainte ca Noul Testament să fie canonizat în mod oficial), „Pseudo-Clementinele" conţin două categorii diferite de texte tradiţionale care pot fi datate mult mai devreme. Prima este cunoscută ca „Predicile" şi conţine două epistole: una a apostolului Petru, iar cealaltă a lui Clement, succesorul lui Petru la Roma. A doua categorie este numită „Recunoaşterile", şi se bazează pe un document mai vechi, denumit „Înălţarea lui Iacov", pe care majoritatea cercetătorilor îl situează la mijlocul secolului al II-lea e.n., poate la două sau trei decenii după ce a fost scrisă Evanghelia după Ioan.

În „Recunoaşteri" se găseşte o poveste foarte interesantă despre o altercaţie între Iacov, fratele lui Isus, şi un individ căruia i se spune doar „duşmanul". În text, Iacov şi duşmanul îşi aruncă injurii în mijlocul Templului când, dintr-odată, duşmanul îl atacă pe Iacov într-un acces de furie şi îl prăvăleşte pe treptele Templului. În cădere, Iacov este grav rănit, dar susţinătorii săi se grăbesc să-l salveze şi să-l ducă la adăpost. În mod remarcabil, duşmanul care l-a atacat pe Iacov este identificat mai târziu ca fiind nimeni altul decât Saul din Tars (Recunoaşterile, 1:70–71).

La fel ca versiunea lui Luca, varianta din Recunoaşteri a altercaţiei dintre Iacov şi Pavel are erorile ei. Faptul că Pavel este numit Saul sugerează că autorul consideră că incidentul s-a produs înaintea convertirii lui Pavel (deşi Recunoaşterile

nu fac niciodată referire la convertirea lui). Cu toate astea, făcând abstracție de veridicitatea istorică a poveștii în sine, identificarea lui Pavel cu „dușmanul" bisericii este afirmată în mod repetat, nu numai în Recunoașteri, ci și în alte texte Pseudo-Clementine. În Epistola lui Petru, de exemplu, apostolul titular se plânge că „unii dintre păgâni îmi resping învățăturile bine întemeiate, apropiindu-se mai degrabă de predicile false și rătăcite ale celui care îmi este dușman" (Epistola lui Petru, 2:3). În alt loc, Petru îl identifică de-a dreptul pe „profetul mincinos" care predică „pervertirea legii" ca fiind Pavel și îi atenționează pe discipolii săi să „nu creadă niciun învățător, câtă vreme nu aduce cu el de la Ierusalim pecetea lui Iacov, fratele Domnului, sau celui care îi va urma" (Recunoașteri, 4:34–35).

Ceea ce indică documentele Pseudo-Clementine și Noul Testament confirmă este că Iacov, Petru și Ioan, împreună cu restul apostolilor, îl priveau pe Pavel cu neîncredere și suspiciune, dacă nu chiar dispreț, acesta fiind motivul pentru care au făcut eforturi atât de mari pentru a-i contracara învățăturile, cenzurându-i cuvintele, avertizându-i pe alții să nu-l urmeze și chiar trimițându-și propriii mesageri în congregațiile lui. Nici nu e de mirare că Pavel a fost atât de nerăbdător să fugă la Roma după incidentul din Templu din 57 e.n. Nu era dornic să fie judecat de împărat pentru pretinsele sale crime, așa cum ar lăsa Luca de înțeles. Pavel a plecat la Roma încercând să scape de sub autoritatea lui Iacov. Dar, ajungând acolo și descoperindu-l pe Petru deja instalat, și-a dat seama că de fapt era mult mai greu să iasă de sub sfera de influență a lui Iacov și a Ierusalimului.

În timp ce Pavel își petrecea ultimii ani din viață la Roma, frustrat de lipsa de entuziasm cu care era primit mesajul său (poate pentru că evreii urmau sfatul lui Petru

de a nu „crede niciun învățător, dacă acesta nu poartă pecetea Ierusalimului și a fratelui lui mesia"), adunarea de la Ierusalim prospera sub conducerea lui Iacov. Simpatizanții mișcărilor de rezistență erau cât se poate de obișnuiți cu perscuțiile religioase din partea autorităților. Și, uneori, se întâmpla să fie arestați și executați pentru ceea ce predicau. Iacov, fiul lui Zevedeu, unul dintre Cei Doisprezece inițiali, a fost chiar decapitat (Faptele Sfinților Apostoli, 12:3). Aceste accese periodice de persecuție au fost însă rare și nu par să se fi iscat din motive religioase, așa cum se întâmplase cu aristocrația elenizată înainte. Foștii evrei revoluționari au fost nevoiți să găsească o soluție de conviețuire cu autoritățile iudaice, altfel ar fi fost expulzați din oraș. Din punctul de vedere al autorităților, aceștia erau cetățeni normali, care respectau tradițiile și obiceiurile asemenea părinților lor, care se întâmpla să creadă că un țăran simplu din Galileea, pe nume Isus Hristos, era promisul mesia.

Asta nu înseamnă că Iacov și ceilalți apostoli nu erau interesați să ajungă și la restul ne-evreilor, sau că i-ar fi exclus automat din mișcarea lor. Hotărârea pe care Iacov a luat-o la Consiliul Apostolic, prin care anunța renunțarea la circumcizie și alte „poveri ale legii" pentru convertirea păgânilor, indică în mod clar deschiderea sa. Iacov nu era interesat să-i transforme pe păgâni în evrei înainte de a-i creștina. Tot ce le cerea era să nu se dezică total de iudaism și până la un punct să rămână fideli principiilor și practicilor bărbatului pe care susțineau că îl venerau (Faptele Sfinților Apostoli, 15:21). Altfel, mișcarea ar fi riscat să devină o religie cu totul nouă, ceea ce nici Iacov, nici fratele său Isus nu și-ar fi imaginat vreodată.

În anul 62 e.n., autoritatea lui Iacov asupra adunării de la Ierusalim ia sfârșit, acesta fiind executat de către

arhiereul Ana, nu numai pentru că era un susținător al lui Isus, şi în niciun caz pentru că ar fi încălcat legea (altfel „cei mai înțelepți şi stricți în respectarea legii" nu ar fi fost scandalizați de execuția sa). Iacov a fost ucis pentru ceea ce-i plăcea cel mai mult: apărarea celor săraci şi slabi împotriva celor bogați şi puternici. Probabil că Iacov cel Drept nu a putut rămâne impasibil la maşinațiile lui Ana de a-i sărăci pe preoții clasei inferioare prin confiscarea banilor la care erau îndreptățiți, aşa că Ana a profitat de scurta absență a autorității romane din Ierusalim pentru a scăpa de un personaj care ajunsese să-l supere ca un ghimpe în coastă.

Nu putem şti ce reacție a avut Pavel la Roma atunci când aflat vestea morții lui Iacov — însă, dacă a crezut că moartea fratelui lui Isus va slăbi autoritatea Ierusalimului asupra comunității, s-a înşelat. Conducerea adunării a fost preluată imediat de alt membru al familiei lui Isus, şi anume vărul său, Simeon, fiul lui Cleopa, iar comunitatea a continuat să se dezvolte fără probleme până la revoltele împotriva Romei care aveau să izbucnească la patru ani după moartea lui Iacov.

Se pare că unii dintre evreii mişcării au părăsit Ierusalimul în timpul conflictelor şi s-au instalat în Pella. Dar nu avem nicio dovadă că „adunarea-mamă", inima conducerii, ar fi părăsit Ierusalimul. Mai degrabă, au rămas prezenți în viața comunității, aşteptând cu nerăbdare întoarcerea lui Isus, până în clipa când armatele lui Titus au mărşăluit în oraşul sfânt şi i-au masacrat pe toți locuitorii — creştini şi evrei deopotrivă. Odată cu distrugerea Ierusalimului, legătura dintre comunitățile creştine şi adunarea-mamă din oraşul lui Dumnezeu a început să se fragmenteze şi, odată cu ea, şi ultimele legături fizice dintre creştini şi Isus, evreul. Isus, zelotul. Isus din Nazaret.

EPILOG

Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat

Bătrânii cu bărbi cărunte şi capete pleşuve care au pus bazele credinţei creştine s-au întâlnit pentru prima oară în oraşul bizantin Niceea, pe malul răsăritean al Lacului Izmit din Turcia zilelor noastre. Era în vara anului 325 e.n. Oamenii fuseseră adunaţi laolaltă de către împăratul Constantin, care le poruncise să ajungă la un consens privind doctrina religiei pe care o adoptase recent. Îmbrăcat în robă purpurie cu auriu, având pe cap o cunună de lauri tot aurie, primul împărat creştin al Romei a chemat consiliul la ordine ca şi cum ar fi fost un senat roman, lucru lesne de înţeles, dacă ne gândim că toţi cei aproape două mii de episcopi pe care-i adunase la Niceea pentru a defini creştinismul erau romani.

Episcopii nu puteau pleca până nu rezolvau disensiunile teologice dintre ei, mai ales privind natura lui Isus şi relaţia lui cu Dumnezeu. Pe parcursul secolelor trecute de la crucificarea lui Isus, avuseseră loc multe discordii şi dezbateri între conducătorii bisericii, referitor la întrebarea dacă Isus era o făptură omenească sau divină. Să fi fost el oare, aşa cum afirma Atanasie din Alexandria, Dumnezeu întrupat, sau fusese, după cum păreau să sugereze adepţii lui Arius, doar un om — un om perfect, poate, dar tot om?

După luni şi luni de negocieri aprinse, consiliul i-a predat lui Constantin documentul care a devenit cunoscut sub denumirea de Crezul Niceean, conturând pentru prima dată convingerile ortodoxe, autorizate oficial, ale Bisericii Creştine. Isus este în sens propriu fiul lui Dumnezeu, declara

crezul. Este Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, iar nu făcut, din aceeaşi substaţă ca tatăl. Cât despre cei care nu erau de acord cu crezul, precum arienii, care credeau că „a fost o vreme când [Isus] nu era", aceştia au fost imediat izgoniţi din imperiu, iar învăţăturile lor au fost suprimate violent.

Ar putea fi tentant să considerăm Crezul Niceean o tentativă făţiş politizată de a înăbuşi vocile legitime ale disensiunilor din biserica timpurie. Este cert că decizia consiliului a dus la un mileniu sau mai mult de cumplite vărsări de sânge în numele ortodoxiei creştine. Dar adevărul e că membrii consiliului nu făceau decât să codifice un crez care constituia deja opinia majorităţii, nu doar a episcopilor adunaţi la Niceea, ci a întregii comunităţi creştine. Într-adevăr, credinţa în Isus ca Dumnezeu se consolidase în sânul bisericii cu secole înaintea Consiliului de la Niceea, graţie popularităţii copleşitoare a epistolelor lui Pavel.

După ce Templul a fost distrus, oraşul sfânt, ars până-n temelii, iar resturile adunării de la Ierusalim, dispersate, Pavel a cunoscut o reabilitare uluitoare în comunitatea creştină. Poate cu excepţia documentului *Q* (care, în fond, este un text ipotetic), singurele scrieri despre Isus existente în anul 70 e.n. erau epistolele lui Pavel. Aceste scrisori circulau încă din anii cincizeci. Fuseseră adresate comunităţilor din Diaspora care, după distrugerea Ierusalimului, erau singurele comunităţi creştine rămase în lume. Fără adunarea-mamă care să-i îndrume pe adepţii lui Isus, legătura mişcării cu iudaismul s-a rupt, iar Pavel a devenit principalul mijlocitor prin care o nouă generaţie de creştini făcea cunoştinţă cu Isus Hristos. Până şi evangheliile au fost profund influenţate de epistolele lui Pavel. Se pot depista urme ale teologiei pauline în evangheliile lui Marcu şi Matei.

Evanghelia lui Luca însă, scrisă de unul dintre discipolii devotați ai lui Pavel, este aceea în care se poate observa caracterul predominant al vederilor acestuia, pe câtă vreme Evanghelia lui Ioan e doar puțin mai mult decât teologie paulină sub formă narativă.

Concepția lui Pavel despre creștinism se poate să fi fost o blasfemie, înainte de anul 70 e.n. După aceea însă, noțiunea lui privitoare la o religie cu totul nouă, eliberată de sub autoritatea unui Templu care nu mai exista, despovărată de o lege care nu mai conta și despărțită de un iudaism care căzuse în dizgrație, a fost îmbrățișată cu entuziasm de convertiții de pe tot cuprinsul Imperiului Roman. Prin urmare, în 398 e.n., când, potrivit legendei, un alt grup de episcopi s-a adunat să țină consiliu în orașul Hippo Regius, din Algeria zilelor noastre, pentru a canoniza tomul care urma să devină cunoscut ca Noul Testament, aceștia au ales să includă printre scripturile creștine și o scrisoare a lui Iacov, fratele și succesorul lui Isus, două scrisori de la Petru, principalul apostol și primul dintre cei Doisprezece, trei scrisori ale lui Ioan, iubitul discipol și stâlp al bisericii, și paisprezece scrisori de la Pavel, deviantul și proscrisul care fusese respins și disprețuit de liderii din Ierusalim. De fapt, peste jumătate din cele douăzeci și șapte de cărți care constituie acum Noul Testament sunt fie scrise de Pavel, fie despre el.

Acest lucru nu ar trebui să pară surprinzător. După distrugerea Ierusalimului, creștinismul era aproape exclusiv o religie ne-evreiască; avea nevoie de o teologie ne-evreiască. Și tocmai pe aceasta a furnizat-o Pavel. Alegerea dintre viziunea lui Iacov asupra unei religii evreiești ancorate în Legea lui Moise și derivate de la un naționalist evreu care luptase împotriva Romei, și viziunea lui Pavel privind o

religie care se despărțea de provincialismul evreiesc şi nu cerea pentru mântuire nimic altceva decât credința în Hristos nu era deloc dificilă pentru a doua şi a treia generație de adepți ai lui Isus.

Două mii de ani mai târziu, Hristosul din creația lui Pavel l-a subsumat complet pe Isus, personajul istoric. Memoria zelotului revoluționar care mergea prin Galileea strângând o armată de discipoli, cu scopul de a institui Împărăția lui Dumnezeu pe Pământ, amintirea predicatorului fascinant care sfida autoritatea preoțimii de la Templul din Ierusalim, imaginea naționalistului evreu radical care a provocat ocupația romană şi a dat greş, s-au pierdut aproape complet pentru istorie. Mare păcat. Fiindcă principalul lucru pe care, sperăm, ar trebui să-l releve orice studiu cuprinzător asupra personajului istoric Isus este acela că Isus din Nazaret — Isus *omul* — este întru totul la fel de convingător, charismatic şi demn de slavă ca Isus Hristos. Pe scurt, este cineva în care merită să credem.

Mulțumiri

Această carte este rezultatul a două decenii de cercetări asupra Noului Testament şi a originilor mişcării creştine, desfăşurate la Santa Clara University, Harvard University şi University of California din Santa Barbara. Deşi le sunt în mod evident îndatorat tuturor profesorilor mei, aş dori să-i menționez pe Helen Moritz, extrem de răbdătoarea mea profesoară de limba greacă, pe sclipitoarea mea consultantă, regretata Catherine Bell, de la Santa Clara, pe Harvey Cox şi Jon Levinson de la Harvard, şi pe Mark Juergensmeyer de la U.C.S.B. De asemenea, sunt recunoscător pentru sprijinul necondiționat pe care l-am primit de la redactorul meu, Will Murphy, şi de la întreaga echipă de la Random House. Mulțumiri speciale lui Elyse Cheney, cea mai bună agentă literară din lume, şi lui Ian Werrett, care nu numai că au tradus toate pasajele în ebraică şi aramaică din carte, dar au şi citit numeroase versiuni succesive şi mi-au oferit un feedback vital privind manuscrisul. Însă cele mai importante mulțumiri, ca de obicei, i se adresează iubitei mele soții, care îmi e şi cea mai bună prietenă, Jessica Jackley, a cărei iubire şi devoțiune m-au făcut să fiu omul care speram dintotdeauna că aş putea fi.

Note

Introducere

Îi sunt foarte îndatorat lui John P. Meier, pentru ampla sa lucrare *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus,* volumele I-IV (New Haven: Yale University Press, 1991–2009). L-am întâlnit prima oară pe Părintele Meier în timp ce studiam Noul Testament, la Santa Clara University, iar viziunea lui definitivă asupra lui Isus, ca personaj istoric, care pe-atunci exista doar în primul volum, a fost aceea care mi-a dat ideea actualei cărţi. Lucrarea Părintelui Meier răspunde la întrebarea: de ce avem atât de puţine informaţii istorice despre un om care a schimbat definitiv cursul istoriei umane? Teza lui — că ştim atât de puţin despre Isus fiindcă, în timpul vieţii sale, nu era considerat mai mult decât un ţăran evreu marginal din regiunile izolate ale Galileei — formează temeiul teoretic al cărţii pe care o citiţi.

Desigur, susţin în continuare că un motiv parţial pentru care ştim atât de puţin despre personajul istoric Isus este acela că misiunea lui mesianică — şi istorică, după cum s-a putut vedea — nu era deloc neobişnuită în Palestina secolului I. De aici şi referirea mea la citatul din Celsus: „Sunt Dumnezeu, sau slujitorul lui Dumnezeu, sau un spirit divin...“, care poate fi găsit în clasicul studiu al lui Rudolf Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man,* (Boston: Starr King Press, 1957), 13.

Câteva cuvinte despre felul cum am folosit expresia „Palestina secolului I“ pe tot parcursul acestei cărţi. Deşi Palestina era denumirea romană neoficială a regiunii care cuprindea, în perioada când a trăit Isus, Israelul, Palestina, Iordania, Siria şi Libanul zilelor noastre, abia după ce romanii au înăbuşit revolta lui Bar Kochba, la jumătatea secolului al II-lea e.n., regiunea a fost

numită oficial *Siria Palestina*. Cu toate acestea, termenul „Palestina secolului I" a devenit atât de comun în discuțiile academice despre epoca lui Isus, încât nu văd niciun motiv de a nu-l folosi în această carte.

Pentru mai multe informații despre contemporanii mesianici ai lui Isus — așa-numiții „falși mesia" — vezi lucrările lui Richard A. Horsley, în special „Popular Messianic Movements Around the Time of Jesus", *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984): 409–32; „Popular Prophetic Movements Around the Time of Jesus: Their Principal Features and Social Origins", *Journal for the Study of the New Testament* 26 (1986): 3–27; și, John S. Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs* (Minneapolis: Winston Press, 1985), 135–189. Cititorul va observa că mă bazez mult pe lucrările profesorului Horsley — fiindcă este pe departe cel mai proeminent gânditor cu privire la subiectul eshatologiei din secolul I.

Deși așa-numita Teorie a Celor Două Surse este aproape universal acceptată de către cercetători, există câțiva teoreticieni biblici care o resping ca explicație viabilă a creării celor patru evanghelii canonice așa cum le cunoaștem. De exemplu, J. Magne, *From Christianity to Gnosis and from Gnosis to Christianity* (Atlanta: Scholars Press, 1993) consideră Teoria Celor Două Surse mult prea simplistă și incapabilă să abordeze adecvat ceea ce, conform opiniei sale, sunt variantele complexe ale evangheliilor sinoptice.

Pe lângă povestea maleficului preot evreu Ana, mai există un pasaj în *Antichitățile* lui Iosephus, care-l menționează pe Isus din Nazaret. Acesta este așa-numitul Testimonium Flavianum din cartea 18, capitolul 3, în care Iosephus pare să repete întreaga formulă evanghelică. Dar acel pasaj a fost atât de mult denaturat de interpolările creștine ulterioare, încât autenticitatea sa este îndoielnică, în cel mai bun caz, iar tentativele științifice de a-l cerne în căutarea unor fărâme de istoricitate s-au dovedit zadarnice. Totuși, al doilea pasaj este semnificativ prin faptul că menționează crucificarea lui Isus.

Printre romani, crucificarea a apărut ca o metodă de descurajare a revoltelor sclavilor, probabil încă de prin anul 200 î.e.n. Pe vremea lui Isus, era principala formă de pedeapsă pentru

„incitarea la rebeliune“ (trădare sau acțiuni subversive), adică tocmai crima de care a fost acuzat Isus. Vezi Hubert Cancick *et al.*, ed., *Brill's New Pauly Encyclopedia of the Ancient World: Antiquity*, (Leiden, Olanda: Brill, 2005), 60 și 966. Pedeapsa se aplica exclusiv cetățenilor ne-romani. Și cetățenii romani puteau fi crucificați, însă, dacă delictul era atât de grav, își pierdeau dreptul la cetățenie.

În Evanghelia lui Marcu nu există referiri la înviere, toți cercetătorii considerând că versiunea originală a evangheliei se termina cu versetul Marcu, 16:8. Pentru mai multe informații în acest sens, vezi nota de la capitolul 3, mai jos.

În anul 313 e.n., împăratul Constantin a emis Edictul de la Milano, care a inițiat o perioadă de toleranță creștină în Imperiul Roman, astfel că proprietățile confiscate de la creștini de către stat erau restituite, iar creștinii aveau libertatea de a-și practica religia fără represalii din partea statului. Deși Edictul de la Milano a creat condițiile necesare astfel încât creștinismul să devină religia oficială în imperiu, Constantin n-a făcut niciodată să se întâmple acest lucru. Iulian Apostatul (m. 363 e.n.), ultimul împărat ne-creștin, chiar a încercat să împingă imperiul înapoi spre păgânism, opunând acel sistem creștinismului și epurând conducerea Romei de liderii creștini, deși n-a abrogat niciodată Edictul de la Milano. Abia în anul 380 e.n., în timpul domniei împăratului Flavius Theodosius, creștinismul a devenit religia oficială a Imperiului Roman.

Rezumatul vieții și misionariatului lui Isus, prezentat la sfârșitul introducerii acestei cărți, reprezintă opinia marii majorități a cercetătorilor în legătură cu ceea ce se poate afirma cu claritate despre Isus ca personaj istoric. Pentru mai multe detalii, vezi Charles H. Talbert, ed., *Reimarus: Fragments* (Chico, California: Scholars Press, 1985) și James K. Beilby și Paul Rhodes Eddy, ed., *The Historical Jesus: Five Views* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2009).

PARTEA I

Prolog: Un altfel de sacrificiu

La încercarea mea de a descrie Templul din Ierusalim şi sacrificiile practicate acolo au contribuit o diversitate de surse, precum şi vizitele mele frecvente la Templu. Câteva cărţi, însă, m-au ajutat în mod deosebit să reconstitui vechiul Templu evreiesc, printre care Martin Jaffee, *Early Judaism*, (Bethseda: University Press of Maryland, 2006), în special paginile 172–188; Joan Comay, *The Temple of Jerusalem*, (Londra: Weidenfeld şi Nicolson, 1975); şi John Day, ed., *Temple and Worship in Biblical Israel* (New York: T&T Clark, 2005).

Instrucţiunile pentru altarul cu patru coarne al Templului i-au fost date lui Moise în timp ce acesta şi evreii umblau prin deşert, în căutarea unui sălaş: „Să faci un jertfelnic din lemn de salcâm, lung de cinci coţi şi lat de cinci coţi. Jertfelnicul să fie pătrat şi înălţimea lui să fie de trei coţi. Şi să-i faci patru coarne la cele patru colţuri ale lui: coarnele să fie dintr-o bucată cu el şi să-l îmbraci în aramă. Apoi să-i faci cenuşare de pus cenuşa, lopeţi, talgere, furculiţe şi ligheane pentru jăratic; toate uneltele lui să le faci din aramă. Să faci împrejurul jertfelnicului o gratie de aramă în chip de reţea şi la această gratie să faci patru verigi de aramă, la cele patru colţuri ale ei. Şi să pui gratia aceasta jos la temelia jertfelnicului, iar gratia să ajungă până la jumătatea înălţimii jertfelnicului. Să faci apoi pârghii jertfelnicului, pârghii din lemn de salcâm, şi să le fereci cu aramă. Şi pârghiile să le vâri prin verigi şi pârghiile să fie de amândouă laturile jertfelnicului, ca să poată fi dus. Şi jertfelnicul să-l faci din scânduri şi gol pe dinăuntru, precum ţi s-a arătat ţie în munte, aşa să-l alcătuieşti" (Exodul, 27:1–8).

Ce înseamnă pentru Templu să fie singura sursă a prezenţei divine a lui Dumnezeu? Gândiţi-vă la următorul lucru: samaritenii au negat primatul Templului din Ierusalim ca unic loc de adorare. În schimb, ei îl adorau pe Dumnezeu pe Muntele Gerizim. Deşi aceasta era, în esenţă, singura diferenţă religioasă dintre cele

două populații, era de-ajuns pentru ca samaritenii să nu fie considerați evrei. Mai existau și alte locuri de sacrificiu pentru evrei (de exemplu, în Heliopolis), dar acelea erau considerate substitute, nu înlocuitori.

Pentru mai multe date despre Iudeea ca „Stat-Templu", vezi H.D. Mantel, în „The High Priesthood and the Sanhedrin in the Time of the Second Temple", *The Herodian Period*, ed. M. Avi-Yonah și Z. Baras, *The World History of the Jewish People:* 1.7 (Ierusalim: New Brunswick, 1975), 264–81. Citatul din Iosephus privitor la Ierusalim ca teocrație provine din „Împotriva lui Apion", 2.164–66. Pentru alte informații despre Templul din Ierusalim ca bancă, vezi Neill Q. Hamilton, „Temple Cleansing and Temple Bank", *Journal of Biblical Literature* 83.4 (1964): 365–72. Un rezumat foarte concis al veniturilor Templului poate fi găsit în Magen Broshi, „The Role of the Temple in Herodian Economy", *Jewish Studies* 38 (1987): 31–37.

Comunitatea din Qumran a respins Templul din Ierusalim pentru că intrase pe mâna clerului corupt. În schimb, ea se considera o înlocuitoare temporară a Templului, autodenumindu-se „templul omului/oamenilor" sau *miqdash adam*. Unii cercetători au susținut că, din acest motiv, pe qumraniți îi interesa atât de mult puritatea rituală; credeau că rugăciunile și lustrațiile lor erau mai puternice decât ritualurile și sacrificiile din Ierusalim, care fuseseră întinate de preoții din Templu. Pentru o discuție detaliată a expresiei „templul omului/oamenilor" de la Qumran, vezi G. Brooke, *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in Its Jewish Context*, (Sheffield, Marea Britanie: Sheffield Academic Press, 1985), 184–193; D. Dimant, „4QFlorilegium and the Idea of the Comunity as Temple", în *Hellenica et Judaica: Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, ed. A. Caquot (Leuben-Paris: Éditions Peeters, 1986), 165–189.

Iosephus este cel care face faimoasa referire la întreaga preoțime ca „iubitori de lux", în „Războiul iudeilor împotriva romanilor", deși n-a fost singurul care să aducă o asemenea critică. Mai există o remarcă similară la adresa preoților și în

Manuscrisele de la Marea Moartă, unde sunt numiţi „căutătorii de lucruri netede" şi cei care sunt „doritori-de-măgulire".

Există o descriere minunată a arhiereului în celebra „Scrisoare a lui Aristeas", scrisă cândva prin secolul al II-lea î.e.n., a cărei traducere apare în al doilea volum din James H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985), 7–34. Iată citatul: „Am fost foarte uimiţi, când l-am văzut pe Eleazar angajat în oficierea slujbei, ca fel de a fi îmbrăcat şi măreţie a înfăţişării, dezvăluite de roba pe care o purta şi pietrele preţioase ce-i împodobeau persoana. Pe veşmântul care-i ajungea până la picioare erau clopoţei de aur, răspândind o melodie de soi ciudat, şi de ambele laturi ale acestora erau rodii cu diverse flori în nuanţe minunate. Era încins cu un brâu de o frumuseţe bătătoare la ochi, ţesut din cele mai frumoase culori. Pe piept purta oracolul lui Dumnezeu, cum i se zice, pe care erau prinse douăsprezece pietre, de soiuri diferite, legate laolaltă cu aur, conţinând numele conducătorilor de triburi, potrivit ordinii lor iniţiale, fiecare scânteind într-un mod de nedescris, în culoarea sa anume. Pe cap purta o tiară, cum i se spune, iar peste aceasta, în mijlocul frunţii, un turban inimitabil, diadema regală plină de strălucire având numele lui Dumnezeu scris cu litere sacre pe o placă de aur (...) fiind socotit vrednic să poarte aceste embleme în timpul slujbei. Înfăţişarea lui stârnea o asemenea uimire şi zăpăceală a minţii, încât te făcea să simţi că ajunseseşi în preajma unui om care făcea parte dintr-o altă lume. Sunt convins că oricine ia parte la spectacolul pe care l-am descris se va umple de uimire şi o mirare de nedescris, şi va fi profund tulburat în mintea sa, la gândul sacralităţii pe care o are fiecare detaliu al slujbei".

Capitolul 1: O gaură într-un colţ

Pentru o cunoaştere a politicii romane privind populaţiile cucerite şi, mai ales, în relaţie cu arhiereul şi aristocraţia clericală din Ierusalim, vezi Martin Goodman, *The Ruling Class of Judea* (New York: Cambridge University Press, 1987); de asemenea,

Richard A. Horsley, „Hight Priests and the Politics of Roman Palestine", *Journal for the Study of Judaism* 17.1 (1986): 23–55. Goodman, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations,* (Londra: Penguin, 2007), prezintă o multitudine de aspecte referitoare la atitudinea tolerantă a Romei față de evrei, adăugând și o gamă de opinii romane cu privire la excepționalitatea evreilor. Din cartea lui Goodman sunt preluate citatele din Cicero, Tacitus și Seneca (paginile 390–391). Alte discuții despre atitudinile romanilor față de practicile evreiești se pot găsi în Eric S. Gruen, „Roman Perspectives on the Jews in the Age of the Great Revolt", în Andrea M. Berlin și J. Andrew Overman, ed., *The First Jewish Revolt* (New York: Routledge, 2002), 27–42. Pentru mai multe date despre cultele și practicile religioase ale Romei, vezi Mary Beard, John North și Simon Price, *Religions of Rome: A Sourcebook,* două volume (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Acțiunea de „anihilare totală" *(herem* în ebraică), prin care Dumnezeu poruncește masacrarea fără deosebire a „tot ce suflă", este o temă recurentă în Biblie, după cum am explicat în cartea mea *How to Win a Cosmic War* (New York: Random House, 2009), 66–69. Este „purificare etnică folosită ca mijloc de asigurare a purității cultice", ca să-l cităm pe marele specialist în studii biblice John Collins, „The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence", *Journal of Biblical Literature* 122.1 (2003): 7.

Pentru taxele și măsurile precise întreprinse de Roma asupra țărănimii evreiești, vezi Lester L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian,* două volume (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 334–337; de asemenea, Horsley și Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs,* 48–87. Grabbe consemnează rezerva unor cercetători în ce privește obligativitatea plății tributului către Roma din partea populației evreiești, deși nimeni nu se îndoiește că evreii au fost forțați să finanțeze războiul civil roman dintre Pompei și Iulius Caesar. Asupra subiectului urbanizării în masă și al transferului de populații din zonele rurale în centrele urbane, vezi Jonathan Reed, „Instability in Jesus' Galilee: A Demographic Perspective", *Journal of Biblical Literature* (2010), 129.2: 343–65.

Capitolul 2: Regele iudeilor

Termenul de „mesia“ este folosit în Biblia Ebraică, cu referire la regele Saul (Cartea întâi a lui Samuil, 12:5), la regele David (Cartea a doua a lui Samuil, 23:1), la regele Solomon (Cartea întâi a regilor, 1:39) şi la preotul Aaron şi fiii lui (Exodul, 29:1–9), precum şi la profeţii Isaia (Isaia, 61:1) şi Elisei (Cartea întâi a regilor, 19:15–16). O excepţie se poate găsi în Isaia, 45:1, unde regele persan Cyrus, deşi nu-l cunoaşte pe Dumnezeul evreilor (45:4), este numit mesia. În total, există treizeci şi nouă de apariţii ale cuvântului „mesia“ în Biblia Ebraică, cu referire concretă la ungerea cuiva sau a ceva, cum ar fi scutul lui Saul (Cartea a doua a lui Samuil, 1:21) ori cortul (Numerii 7:1). Totuşi, niciunul dintre aceste exemple nu se referă la mesia ca la un personaj salvator din viitor, care va fi numit de Dumnezeu să reclădească Regatul lui David şi să restaureze gloria şi puterea Israelului. Această concepţie despre mesia, ce pare să fi fost curentă în vremea lui Isus, s-a format, de fapt, în perioada tumultuoasă a exilului babilonian din secolul al VI-lea î.e.n.

Deşi nu încape nicio îndoială că bandele de tâlhari din Galileea reprezentau o mişcare apocaliptică, eshatologică şi milenaristă, Richard Horsley şi John Hanson le împart în trei categorii distincte şi, drept urmare, ezită să-i eticheteze ca mişcare „mesianică“. Cu alte cuvinte, autorii susţin că termenii „mesianic“ şi „eshatologic“ nu trebuie consideraţi echivalenţi. Totuşi, după cum arăt în acest capitol, nu există niciun motiv să credem că exista o asemenea distincţie în minţile ţăranilor evrei care, departe de a fi avut o înţelegere sofisticată a mesianismului, ar fi adunat laolaltă, cel mai probabil, toate aceste „categorii distincte“ într-o expectativă vagă a „sfârşitului timpurilor“. În orice caz, Horsley şi Hanson recunosc ei înşişi că „multe dintre condiţiile esenţiale ale mişcărilor banditeşti şi mesianice sunt aceleaşi. De fapt, se prea poate să nu fi existat nicio deosebire între ele, dacă evreii nu aveau o tradiţie a regalităţii populare şi a prototipurilor istorice ale unui «uns» popular“ (*Bandits, Prophets and Messiahs*, 88–93).

Pentru Caesar ca Fiu al lui Dumnezeu, vezi Adela Yarbro Collins, „Mark and His Readers: The Son of God Among Greeks

and Romans", *Harvard Theological Review* 93.2 (2000): 85–100. Doi rabini zeloşi, Iuda, fiul lui Sepphoraeus şi Matei, fiul lui Margalos, au condus o revoltă în cursul căreia a fost atacat Templul şi s-a încercat distrugerea vulturului pe care Irod îl pusese deasupra porţilor. Cei doi şi ucenicii lor au fost capturaţi şi ucişi prin tortură de oamenii lui Irod.

Complexitatea sectarismului evreiesc din iudaismul secolului I este interesant abordată de Jeff S. Anderson în competenta sa analiză *The Internal Diversification of Second Temple Judaism* (Lanham, Maryland: University Press of America, 2002).

Iosephus spune că Simon din Pereea îşi zicea „rege" — de aici, Horsley şi Hanson deduc că acesta poate fi integrat în categoria „mişcărilor mesianice populare" care au izbucnit după moartea lui Irod — vezi *Bandits, Prophets and Messiahs,* 93. Din nou, nu văd niciun motiv să presupunem că ar fi existat vreo distincţie în mintea ţărănimii evreieşti între titlurile de „mesia" şi „rege", în măsura în care ambele se bazau nu pe scripturi, la care marea majoritatea a evreilor nu aveau acces, ci, mai degrabă, pe tradiţiile populare şi povestirile despre alte mişcări mesianice din istoria evreiască, precum şi pe oracole, imagini populare, fabule şi tradiţii orale. Desigur, unii cercetători merg până la a refuza să considere că „rege" înseamnă mesia. Cu alte cuvinte, fac o deosebire între, cum spune Craig Evans, „pretendenţii regali politici şi pretendenţii regali mesianici". Din această categorie face parte şi M. De Jong, *Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus* (Philadelphia: Westminster Press, 1988). Evans însă are dreptate să argumenteze că, atunci când avem de-a face cu orice aspirant regal din Palestina secolului I, „presupunerea ar trebui să fie aceea că orice revendicare evreiască a tronului lui Israel este, într-un sens sau altul, o pretenţie mesianică". Vezi Craig Evans, *Jesus and His Contemporaries* (Leiden, Olanda: Brill, 1995), 55.

Capitolul 3: Ştiţi de unde sunt

Cu privire la populaţia Nazaretului antic, vezi paragraful relevant din *Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1992). Vezi şi Eric Meyers şi J. Strange, *Archaeology, the Rabbis, and Early Christianity* (Nashville: Abingdon, 1981), precum şi John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (New York: HarperCollins, 1992), 18. Cercetătorii nu au căzut de acord cu privire la numărul de oameni care trăiau în Nazaret pe vremea lui Isus — unii susţinând că erau mai puţin de două sute, alţii spunând că în jur de două mii. Instinctul mă îndeamnă să tind spre o cifră de mijloc — estimând, aşadar, o populaţie cam de o sută de familii. Pentru mai multe date despre viaţa provincială din Galileea lui Isus, vezi Scott Korb, *Life in Year One: What the World Was Like in First-Century Palestine* (New York: Riverhead, 2011).

În pofida povestirilor din evanghelii despre Isus predicând în sinagoga oraşului natal, nu s-a descoperit nicio probă arheologică indicând prezenţa vreunei sinagogi în Nazaretul antic, deşi se prea poate să fi existat o clădire mică, servind acestui rol (reţineţi că, pe vremea lui Isus, „sinagogă" putea să însemne şi doar o cameră cu un sul din Tora). De asemenea, trebuie să amintim că, la vremea când au fost scrise evangheliile, Templul din Ierusalim fusese distrus, iar singurul loc de întrunire pentru evrei era sinagoga. Astfel, are sens faptul că Isus e prezentat predicând în sinagoga din fiecare oraş pe care-l vizitează.

În Nazaret nu s-a găsit nicio inscripţie care să indice că populaţia era alfabetizată într-un procent mare. Cercetătorii estimează că între 95 şi 97% dintre ţăranii evrei din epoca lui Isus nu ştiau nici să scrie, nici să citească. În acest sens, vezi Crossan, *The Historical Jesus*, 24–26.

Cu privire la Nazaret ca localitate natală a lui Isus, vezi John P. Meier, *A Marginal Jew*, vol. 1, 277–78; E.P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus* (New York: Penguin, 1993); şi John Dominic Crossan, *Jesus: A Revolutionary Biography* (New York: HarperOne, 1995), 18–23.

Pentru mai multe informații despre concepțiile mesianice din vremea lui Isus, vezi Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (New York: Schocken Books, 1971), 1–36. Scholem trasează două tendințe mesianice distincte în sânul iudaismului timpuriu: cea restauratoare și cea utopică. Mesianismul restaurator urmărește o revenire la condiția ideală din trecutul glorificat; cu alte cuvinte, consideră că îmbunătățirea erei prezente are o legătură directă cu gloria trecutului. Dar, câtă vreme polul restaurator își găsește speranța în trecut, el se referă totuși în mod direct la dorința unui viitor și mai bun, pe care-l va aduce „o stare de lucruri care încă n-a existat niciodată". Asociat cu polul restaurator este mesianismul utopic. Cu un caracter mai accentuat apocaliptic, mesianismul utopic are în vedere schimbări catastrofice odată cu venirea lui mesia — anume anihilarea lumii prezente și începutul unei ere mesianice. Mesianismul restaurator poate fi observat în tradițiile regești care privesc idealul davidian — caută să instaureze un regat în momentul prezent, pe când mesianismul utopic este asociat cu figura preoțească existentă în Manuscrisele de la Marea Moartă, găsite la Qumran. Desigur, niciuna dintre aceste tendințe mesianice nu exista independent. Dimpotrivă, ambii poli funcționau într-o formă sau alta în aproape fiecare grup mesianic. Ba mai mult, tensiunea dintre aceste două tendințe mesianice a fost aceea care a creat caracterul variabil al lui mesia în iudaism. Pentru mai multe informații despre mesianismul evreiesc, vezi studiile lui Richard Horsley, inclusiv „Messianic Figures and Movements in First-Century Palestine", *The Messiah*, ed. James H. Charlesworth (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 295; „Popular Messianic Movements Around the Time of Jesus", *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984): 447–95; și „«Like One of the Prophets of Old»: Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus", *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985): 435–63. Toate cele trei studii ale lui Horsley au avut un rol vital pentru analiza pe care am efectuat-o în legătură cu ideile mesianice din perioada lui Isus. Mai recomand, de asemenea, și paragraful relevant din *The Anchor Bible Dictionary*, ed. D.N. Freedman *et al.* (New York: Doubleday, 1992); și *The*

Encyclopedia of the Jewish Religion, ed. J. Werblowsky *et al.* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966).

S-ar părea că, într-adevăr, comunitatea din Qumran aştepta doi mesia diferiţi. Regula Comunităţii sugerează acest lucru în 9:12, când vorbeşte despre venirea „Profetului şi Mântuitorilor lui Aaron şi Israel". Se face în mod clar o diferenţă între figurile mesianice regeşti şi preoţeşti. Această noţiune este dezvoltată mai departe în Regula Congregaţiei. În acest manuscris este descris un banchet din „ultimele zile" în care mesia al Israelului stă aşezat într-o poziţie subordonată preotului congregaţiei. Deşi textul nu foloseşte cuvântul „mesia" cu referire la preot, poziţia lui superioară la masă îi indică puterea eshatologică. Aceste texte i-au făcut pe cercetători să deducă faptul că, în Qumran, comunitatea credea în venirea unui mesia regesc şi a unui mesia preoţesc, cel din urmă dominându-l pe cel dinâi. Vezi James Charlesworth, „From Jewish Messianology to Christian Christology: Some Caveats and Perspectives", *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, ed. Jacob Neusner *et al.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 225–64.

E de remarcat că nicăieri în Scripturile Ebraice nu apare termenul de mesia cu referire explicită la descendentul fizic al lui David, adică „Fiul lui David". Imageria asociată cu mesia, însă, şi faptul că sarcina lui principală este considerată aceea de a restabili regatul lui David, au legat pentru totdeauna aspiraţiile mesianice de descendenţa davidiană. Acest lucru se datorează în mare parte aşa-numitei învoieli davidiene, bazată pe profeţia prorocului Natan: „Casa şi stăpânirea ta [David] vor fi să rămână întemeiate în veac de veac şi tronul tău statornic de-a pururea!" (Cartea a doua a lui Samuil, 7:16)

Descendenţa lui Isus din Regele David este declarată în repetate rânduri, nu doar pe parcursul evangheliilor, ci şi în epistolele lui Pavel, în care Isus este descris de mai multe ori ca fiind „din sămânţa lui David" (Romani, 1:3–4; Timotei 2, 2:8). Dacă acest lucru era adevărat sau nu, e imposibil de spus. Mulţi oameni îşi revendicau legăturile de rudenie cu cel mai mare rege israelit (care trăise cu o mie de ani înaintea lui Isus din Nazaret)

şi, la drept vorbind, nimeni nu putea dovedi o asemenea relaţie. Dar e evident că legătura dintre Isus şi David era vitală pentru comunitatea creştină timpurie, fiindcă ajuta la dovedirea faptului că acel ţăran umil era de fapt mesia.

Este acceptată pe scară largă ideea că textul original al Evangheliei lui Marcu se sfârşea cu versetul 16:8, iar porţiunea Marcu 16:9-20 a fost adăugată ulterior. După cum spune Norman Perrin: „E o opinie practic unanimă a cercetărilor moderne că ceea ce apare în majoritatea traducerilor după Evanghelia lui Marcu 16:9-20 e o pastişă după materiale luate din alte evanghelii, adăugată textului original al evangheliei aşa cum a fost copiat şi transmis de scribii comunităţilor creştine străvechi" — Perrin, *The Resurrection According to Matthew, Mark, and Luke* (Philadelphia: Fortress Press: 1977), 16. Totuşi, există şi unii care pun la îndoială această supoziţie, argumentând că o carte nu se poate sfârşi cu cuvântul grecesc γαρ, aşa cum se întâmplă în Marcu 16:8. Această opinie a fost demontată de P.W. van der Horst, „Can a Book End with ΓΑΡ? A Note on Mark XVI.8", *Journal of Theological Studies* 23 (1972): 121-24. Horst menţionează numeroase texte din Antichitate care se încheie într-adevăr astfel (de exemplu, al 32-lea tratat al lui Plotin). În orice caz, oricine îl citeşte pe Marcu în greaca originală îşi poate da seama că ultimele opt versete au fost scrise de o mână diferită.

Pentru profeţiile care susţin că „atunci când mesia va veni, nimeni nu va şti de unde este", vezi Enoh 1, 48:6, şi Ezdra 4, 13:51-52. Pentru o analiză completă a aşa-ziselor „texte doveditoare" mesianice, vezi J.J.M. Roberts, „The Old Testament's Contribution to Messianic Expectations", *The Messiah*, 39-51. Conform lui Roberts, aceste texte se înscriu în cinci categorii. Mai întâi, sunt acele fragmente care par să fie profeţii *ex eventu*. Roberts citează oracolul lui Balaam din Numerii, 24:17 („o stea va răsări din Iacob"), ca situaţie în care o profeţie ce pare să-şi găsească împlinirea în perioada monarhică timpurie (în cazul de faţă, celebrarea victoriilor lui David ca rege al Israelului asupra lui Moab şi Edom, după cum indică versetele 17b şi 18) a fost silită să funcţioneze ca o profeţie privind viitoarea domnie divină.

O asemenea interpretare milenaristă, argumentează Roberts, ignoră contextul inițial al profeției. A doua categorie se ocupă de pasajele profetice al căror context pare să fie ceremonia de întronare a unui rege uns. De exemplu, Psalmul 2 („Eşti fiul meu (...) / în această zi devin tatăl tău") şi Isaia 9:6 („Căci prunc s-a născut nouă (...) şi se va chema numele lui: Sfetnic minunat, Dumnezeu prea puternic, Părinte al veşniciei, Stăpân al păcii") păreau cel mai probabil compuse pentru ocazii concrete, spre a servi unor funcții atât religioase, cât şi politice. Utilizarea politică a acestor texte reiese clar din faptul că invocă puterea autoritară a regelui şi legătura lui directă cu Dumnezeu. De asemenea, ele stabilesc şi o legătură între responsabilitățile regelui față de poporul său şi poruncile lui Dumnezeu. Regele care slujeşte în locul lui Dumnezeu trebuie să administreze dreptatea lui Dumnezeu. Chiar şi aşa, asemenea afirmații ar putea fi folosite, fără îndoială, ca instrumente puternice pentru propaganda regală. A treia categorie a textelor mesianice doveditoare vorbeşte într-adevăr despre un viitor conducător şi s-ar putea ca aceste versete să fie citate cel mai frecvent de cei care vor să-i dea o interpretare mântuitoare acelui mesia din Scripturile Ebraice (Miheia, 5:1–5; Zaharia, 9:1–10). Aceste texte vorbesc despre întrupări ale idealului davidian, referindu-se la el în sens *metaforic* (nu fizic) ca la un rege din aceeaşi descendență, care va reda monarhiei israelite gloria sa de odinioară. Pentru Roberts însă, promisiunea unui rege viitor (de exemplu, regele făgăduit de Miheia, care se ridică din umilul Bethleem) „implică o critică serioasă la adresa actualului ocupant al tronului davidian, ca fiind un moştenitor mai puțin decât adecvat al lui David". Astfel de critici apar peste tot prin textele profetice (vezi Isaia, 1:21–26, 11:1–9, 32:1–8). Roberts foloseşte aceeaşi abordare în al patrulea grup de texte doveditoare mesianice care imaginează un viitor rege. Aceste texte, în primul rând Ieremia şi Iezechiel, sunt plasate de Roberts în perioada de sfârşit al regatului iudeu, când s-a produs o restaurare a dinastiei davidiene ca reacție la îngrijorările existențiale crescânde cu privire la viitorul Israelului ca teocrație. Categoria finală se ocupă de textele postexilice. Conform lui

Roberts, la întoarcerea din exil, evreii au dat peste un Templu distrus, o preoțime compromisă și niciun rege davidian. Textele profetice ale lui Zaharia și Agheu expun aceste probleme în oracolele care l-au plasat pe Zorobabel în situația de a reface monarhia din Israel și Templul (Agheu, 2:20–23; Zaharia, 4:6–10). Roberts consideră că profețiile privitoare la restaurarea regatului și a Templului (de exemplu, Zaharia, 6:9–15) se referă exclusiv la acțiunile lui Zorobabel și constituie un răspuns optimist față de circumstanțele cumplite din perioada postexilică. De asemenea, ei mai identifică expectative mesianice preoțești în textele acelei perioade care includ o restaurare a clerului sub Ioșua (Zaharia 3:1–10). Roberts e convins, în studiul său asupra textelor doveditoare mesianice, că ideea unui mesia mântuitor nu este afirmată explicit în Scripturile Ebraice, ci reprezintă mai degrabă o evoluție ulterioară a eshatologiei evreiești care a fost adoptată de către farisei, poate în secolul I sau al II-lea î.e.n., fiind mai târziu încorporată în „iudaismul normativ".

Capitolul 4: A Patra Filosofie

Unii cercetători consideră că *tekton* nu înseamnă numai „dulgher", ci orice meșteșugar din domeniul construcțiilor. În vreme ce versetul 6:3 al lui Marcu e singurul care-l numește pe Isus *tekton,* Matei, în 13:55, afirmă că tatăl lui Isus era *tekton.* Ținând seama de rigorile vremii, se prea poate ca acest verset să sugereze că și Isus era *tekton* (deși pasajul lui Matei nu-l numește efectiv pe tatăl lui Isus). Anumiți specialiști sunt de părere că meșteșugarii și zilierii din vremea lui Isus ar trebui să fie considerați înrudiți cu o clasă de mijloc inferioară din ierarhia socială a Galileei, dar această opinie a fost contrazisă de Ramsay MacMullen în *Roman Social Relations: 50 B.C. to A.D. 384* (New Haven: Yale University Press, 1974).

S-au efectuat numeroase studii cu privire la limba lui Isus și a Palestinei din secolul I, în general, dar niciunele nu sunt mai bune decât cele ale lui Joseph Fitzmyer. Vezi „Did Jesus Speak

Greek?", *Biblical Archaeology Review* 18.5 (septembrie/octombrie 1992): 58-63; și „The Languages of Palestina in the First Century A.D.", în *The Language of the New Testament*, ed. Stanley E. Porter (Sheffield, Marea Britanie: Sheffield Academic Press, 1991), 126-62. Alte studii de calitate despre limba lui Isus includ: James Barr, „What Language Did Jesus Speak? Some Remarks of a Semitist", *Bulletin of the John Rylands Libray* 53.1 (toamna 1970): 14-15, și Michael O. Wise, „Languages of Palestine", în *Dictionary of Jesus and the Gospels*, ed. Joel B. Green și Scot McKnight (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1992), 434-44.

John Meier face un comentariu interesant despre pasajul lui Luca în care Isus stă în sinagogă, citind profeția lui Isaia: „Oricine ar dori să apere reprezentarea lecturii din Isaia făcută de Luca drept credibilă din punct de vedere istoric, chiar și la nivel de detaliu, ar trebui să explice: (1) cum a reușit Isus să citească dintr-un text al lui Isaia un pasaj format din Isaia 61:1a, b, d; 58:6d; 61:2a, omițând 61:1c, 2d; (2) de ce se spune că Isus citea un text din Isaia care, în esență, este acela al Septuagintei grecești, chiar și când, uneori, Septuaginta se abate de la textul masoretic". Vezi Meier, *A Marginal Jew*, vol. I, 303. Cu toate acestea, Meier crede într-adevăr că Isus nu era analfabet și chiar s-ar putea să fi urmat unele studii formale, deși oferă o relatare lămuritoare despre dezbatere, privind ambele seturi de argumente, pro și contra (271-78).

Cu privire la frații lui Isus, unii teologi catolici (și câțiva protestanți) au argumentat că termenul grecesc *adelphos* („frate") ar putea însemna și „văr" sau „frate vitreg". Deși acest lucru ar putea fi adevărat, cuvântul *adelphos* nu e folosit nicăieri în tot Noul Testament cu oricare dintre celelalte două sensuri (și apare de 340 de ori). Marcu, 6:17, folosește termenul *adelphos* cu sensul de „frate după un părinte", când se referă la relația lui Filip cu Irod Antipa, însă chiar și această întrebuințare implică „frate în sens fizic".

Un comentariu marginal interesant despre familia lui Isus este acela că toți membrii ei erau numiți după mari eroi și patriarhi din Biblie. Numele lui Isus era Yeșu, prescurtarea de la

Yeşia sau Ioşua, marele războinic israelit al cărui masacru asupra triburilor ce populau Canaanul curăţase ţara pentru israeliţi. Mama lui se numea Miriam, după sora lui Moise. Tatăl, Iosif, purta numele fiului lui Iacob, care avea să devină cunoscut ca Israel. Fraţii săi, Iacov, Iosif, Simon şi Iuda, erau numiţi cu toţii după eroi biblici. Se pare că, după revolta Macabeilor, numirea copiilor după marii patriarhi devenise un obicei şi poate indica un sentiment de identitate naţională redeşteptată, care părea să fi fost deosebit de accentuată în Galileea.

Argumentul lui Matei că naşterea lui Isus din fecioară fusese profeţită de Isaia nu rezistă sub niciun aspect, de vreme ce opinia aproape unanimă a cercetătorilor este aceea că pasajul din Isaia 7:14 s-ar traduce nu ca „Iată, fecioara va zămisli şi va naşte fiu", ci prin „Iată, o tânără fată [*alma*] va zămisli şi va naşte fiu". Aici nu încape nicio discuţie: *alma* este termenul ebraic pentru „femeie tânără". Punct.

Privitor la un argument deosebit de controversat despre naşterea nelegitimă a lui Isus, vezi Jane Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus* (San Francisco: Harper and Row, 1978). Schaberg susţine că Maria a fost, foarte probabil, violată, deşi nu e clar cum a ajuns la această concluzie.

Povestea lui Celsus despre soldatul Panthera aparţine textului *Adevăratul discurs*, din secolul al II-lea, care s-a pierdut. Singurele noastre informaţii despre el provin din răspunsul polemic al lui Origen la lucrarea intitulată *Împotriva lui Celsus*, scris pe la mijlocul secolului al III-lea e.n.

Ar trebui să se reţină că atât Matei, cât şi Luca reiau pasajul din Marcu, 6:3, despre „fiul Mariei", dar amândoi corectează formularea lui Marcu, referindu-se clar la Isus ca, respectiv, „feciorul tâmplarului" (Matei, 13:55) şi „fiul lui Iosif" (Luca, 4:22). Există interpretări diferite ale formulării lui Marcu — acestea inserează cuvintele „fiul tâmplarului" în versetul respectiv, dar, în general, toată lumea e de acord că acestea sunt adaosuri ulterioare. Originalul lui Marcu îl numeşte fără îndoială pe Isus, în 6:3, „fiul Mariei". E posibil, deşi foarte improbabil, ca Isus să fi fost numit „fiul Mariei" fiindcă Iosif murise de atâta vreme, încât lumea îl

uitase. Dar John Meier precizează că, în toate Scripturile Ebraice, există un singur caz în care un bărbat este menționat ca fiu al mamei sale. Este vorba de fiii lui Țeruia — Ioab, Abișai și Asahel — care erau soldați în armata Regelui David (Samuil 1, 26:6; Samuil 2, 2:13). Toți trei sunt definiți de mai multe ori ca „fii ai Țeruiei". Vezi Meier, *A Marginal Jew*, vol. 1, 226.

Pentru mai multe comentarii privind posibilitatea ca Isus să fi fost căsătorit, vezi William E. Phipps, *Was Jesus Married?* (New York: Harper and Row, 1970) și *The Sexuality of Jesus* (New York: Harper and Row, 1973). Karen King, profesoară la Universitatea Harvard, a dezgropat recent un mic fragment de papirus, pe care-l plasează în secolul al IV-lea, conținând o frază coptă care se traduce prin: „Isus le-a spus, soția mea..." În momentul scrierii acestor rânduri, fragmentul încă nu a fost autentificat, deși, chiar dacă nu e un fals, nu ne-ar spune decât opinia oamenilor din secolul al IV-lea despre starea civilă a lui Isus.

Există unele relatări foarte interesante despre copilăria lui Isus în evangheliile gnostice, mai ales în *Evanghelia copilăriei, a lui Toma*, în care un Isus năzuros își etalează puterile magnetice, trezind la viață păsările de argilă sau lovindu-i cu trăsnete pe copiii din sat care nu-l tratează cu respect. Cea mai bună și mai completă culegere de evanghelii gnostice în limba engleză este *The Nag Hammadi Library*, ed. Marvin W. Meyer (New York: Harper and Row, 1977).

Pentru mai multe date despre Sepphoris, vezi paragraful relevant al lui Z. Weiss din *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, ed. Ephraim Stern (New York: Simon and Schuster; Ierusalim: Israel Exploration Society, 1993), 1324–28. Pentru Sepphoris, un centru comercial important din Galileea, vezi Arlene Fradkin, „Long-Distance Trade in the Lower Galilee: New Evidence from Sepphoris", în *Archaeology and the Galilee*, ed. Douglas R. Edwards și C. Thomas McCollough (Atlanta: Scholars Press, 1997), 107–16. Există unele dezbateri privind *miqva'ot* (băile rituale) descoperite în Sepphoris — dacă erau într-adevăr băi rituale sau nu; Hanan Eshel de la Bar Ilan este unul dintre cei care cred că nu erau. Vezi „A Note on ‚Miqvaot' at Sepphoris", în

Archaeology and the Galilee, 131–33. Vezi şi Eric Meyers, „Sepphoris: City of Peace", în *The First Jewish Revolt: Archaeology, History, and Ideology*, ed. Andrea M. Berlin şi Andrew J. Overman (Londra: Routledge, 2002), 110–20. Găsesc foarte convingătoare argumentaţia lui Eshel, deşi majoritatea cercetătorilor şi a arheologilor nu sunt de aceeaşi părere.

Nu putem fi siguri în niciun fel de data exactă a declaraţiei lui Antipa şi reconstruirea oraşului Sepphoris ca reşedinţa sa regală. Eric Meyer spune că Antipa s-a mutat la Sepphoris aproape imediat după ce romanii au ras oraşul de pe faţa pământului, în 6 î.e.n.; vezi Eric M. Meyers, Ehud Netzer şi Carol L. Meyers, „Ornament of All Galilee", *The Biblical Archeologist,* 49.1 (1986): 4–19. Totuşi, Shirley Jackson Case plasează data mult mai târziu, în jurul anului 10 e.n., în „Jesus and Sepphoris", *Journal of Biblical Literature* 45 (1926): 14–22. De bine, de rău, intrarea lui Antipa în Sepphoris se poate plasa cel mai exact cam pe la începutul secolului I. Ar trebui să se reţină că Antipa a redenumit oraşul *Autocratoris,* sau „Oraşul Imperial", după ce şi-a instalat acolo sediul tetrarhiei.

Pentru mai multe informaţii despre viaţa lui Isus la Sepphoris, vezi Richard A. Batey, *Jesus and the Forgotten City: New Light on Sepphoris and the Urban World of Jesus* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1991). Cercetările arheologice ale lui Eric Meyers au pus sub semnul unei anumite îndoieli ideea larg răspândită că oraşul a fost distrus de Varus, aşa cum susţine Iosephus în „Războiul iudeilor" 2:68. Vezi „Roman Sepphoris in the Light of New Archeological Evidence and Research", în *Galilee in Late Antiquity,* ed. Lee I. Levine (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1992), 323.

Deşi se pare că Iuda era de fapt din oraşul Gamala, aflat în Golan, era totuşi cunoscut de toţi ca „Iuda Galileanul". Există multe dezbateri despre relaţia dintre Ezechia şi Iuda Galileanul şi, cu toate că nu se poate dovedi concludent că Iuda Galileanul era acelaşi cu Iuda tâlharul, fiul lui Ezechia, Iosephus face de două ori această presupunere, şi nu văd niciun motiv să ne îndoim de el. Vezi „Războiul iudeilor" 2.65 şi „Antichităţi" 17.271–72. Pentru

mai multe date despre relaţiile genealogice dintre Iuda şi Ezechia, vezi paragraful relevant din Geza Vermes, *Who's Who in the Age of Jesus* (New York: Penguin, 2006), 165–67; de asemenea, J. Kennard, „Judas the Galilean and His Clan", *Jewish Quarterly Review* 36 (1946): 281–86. Pentru opinia contrară, vezi Richard A. Horsley, „Menahem in Jerusalem: A Brief Messianic Episode Among the Sicarii — Not «Zealot Messianism»", *Novum Testamentum* 27.4 (1985): 334–48. Despre activitatea lui Iuda Galileanul şi efectul ei asupra grupurilor revoluţionare care aveau să-i urmeze, vezi Morton Smith, „The Zealots and the Sicarii", *Harvard Theological Review* 64 (1971): 1–19.

Conceptul biblic al zelului este cel mai bine definit ca „furie plină de râvnă" şi e derivat din caracterul divin al lui Dumnezeu, pe care Biblia îl defineşte ca fiind „foc mistuitor, Dumnezeu plin de râvnă" (Deuteronomul, 4:24). Cel mai celebru model de zel biblic este *Finees*, nepotul lui Aaron (fratele lui Moise), al cărui exemplu de acţiune individuală spontană reprezintă o expresie a râvnei furioase a lui Dumnezeu şi o ispăşire a păcatelor naţiunii evreieşti, devenind un model de spirit justiţiar personal în Biblie (Numerii, 25). Vezi propria mea carte *How to Win a Cosmic War,* 70–72. De asemenea, vezi şi paragraful relevant din *The Anchor Bible Dictionary,* 1043–54.

Încă o dată, Richard Horsley respinge opinia conform căreia Iuda Galileanul avea aspiraţii mesianice. Dar refuzul lui se bazează pe două supoziţii: mai întâi, că Iuda Galileanul nu era un descendent al lui Ezechia, şeful tâlharilor, despre care am discutat deja mai sus; iar apoi, că Iosephus nu-l numeşte pe Iuda în mod direct „rege" sau „mesia", ci îi spune „sofist" [„vorbitor dibaci"], termen fără conotaţii mesianice. Vezi *Menahem in Jerusalem,* 342–43. Oricum, Iosephus îl ia clar în derâdere pe Iuda pentru „aspiraţiile lui regale", cum le numeşte el. Ce altceva ar putea să însemne asta decât că Iuda avea ambiţii mesianice (adică, regeşti)? Mai mult, Iosephus foloseşte acelaşi termen, „sofist", pentru a-l descrie atât pe Matei („Antichităţile" 17.6), care avea o legătură vizibilă cu aspiraţiile mesianice din timpul revoltei Macabeilor, cât şi pe Menahem („Războiul iudeilor" 2.433–48), ale cărui pretenţii

mesianice nu pot fi contestate. Din acest punct de vedere, sunt de acord cu Martin Hengel, care scrie că „o dinastie de lideri i-a urmat lui Iuda [din Galileea], pretențiile mesianice devenind evidente cel puțin la unul, Menahem, ceea ce ne permite să presupunem că «A Patra Sectă» deja avea un fundament mesianic în fondatorul ei". Vezi *The Zealots* (Londra: T&T Clark, 2000), 299. Totuşi, nu-i dau dreptate lui Hengel în sensul că adepții celei de-a patra filosofii pot fi etichetați ca zeloți. Mai degrabă, susțin că ei predicau zelotismul ca doctrină biblică, cerând înlăturarea elementelor străine din Țara Sfântă, motiv pentru care folosesc termenul „zelot", ca un substantiv comun, pentru a-i descrie. Pentru mai multe informații despre folosirea termenului „sofist" de către Iosephus, vezi nota 71 din traducerea lui Whiston a „Războiului iudeilor", cartea a II-a, capitolul 1, subcapitolul 3.

Capitolul 5: Unde vă este flota, să măturați marea de romani?

Există foarte puține dovezi istorice privind viața lui Pontius Pilat înainte de numirea lui ca prefect al Ierusalimului, dar Ann Wroe a scris o relatare interesantă, intitulată *Pontius Pilate* (New York: Random House, 1999), care, deşi nu e un studiu ştiințific, oferă categoric o lectură atractivă. Cu privire la diferențele dintre un prefect roman şi un procurator, răspunsul cel mai simplu este acela că nu exista niciuna, cel puțin nu într-o provincie mică şi destul de nesemnificativă ca Iudeea. Iosephus îl numeşte pe Pilat procurator în „Antichități" 18.5.6., în timp ce Filon foloseşte cuvântul „prefect". Probabil că, în acea perioadă, termenii erau interşanjabili. Am preferat să utilizez pur şi simplu termenul de „guvernator", cu sensul atât de prefect, cât şi de procurator.

Pentru mai multe date despre introducerea de către Pilat a scuturilor în Templul din Ierusalim, recomand G. Fuks, „Again on the Episode of the Gilded Roman Shields at Jerusalem", *Harvard Theological Review* 75 (1982): 503–7, şi P.S. Davies, „The Meaning

of Philo's Text About the Gilded Shields", *Journal of Theological Studies* 37 (1986): 109–14.

S-a scris mult despre motivele pentru care evreii s-au revoltat contra Romei. Nu încape nicio îndoială că a fost o combinație de nemulțumiri sociale, economice, politice şi religioase, care, în cele din urmă, au dus la Războiul Evreiesc, dar David Rhoads evidențiază şase cauze principale, în cartea sa *Israel in Revolution: 6–74 C.E.* (Philadelphia: Fortress Press, 1976): (1) evreii apărau Legea lui Dumnezeu; (2) evreii credeau că Dumnezeu îi va duce la victorie; (3) evreii voiau să curețe pământul sfânt de străini şi ne-evrei; (4) evreii încercau să apere de profanare Ierusalimul, oraşul lui Dumnezeu; (5) evreii voiau să curețe Templul; şi (6) evreii sperau să grăbească sfârşitul timpului şi venirea lui mesia. Oricum, unii cercetători (categorie din care fac parte şi eu) subliniază motivația eshatologică a evreilor mai presus de celelalte motive. Vezi, de exemplu, A.J. Tomasino, „Oracles of Insurrection: The Prophetic Catalyst of the Great Revolt", *Journal of Jewish Studies* 59 (2008): 86–111. Alții ne avertizează să nu acordăm o pondere prea mare rolului pe care l-a jucat fervoarea apocaliptică în ațâțarea evreilor la revoltă. Vezi, de exemplu, Tessa Rajak, „Jewish Millenarian Expectations", *The First Jewish Revolt*, ed. Andrea M. Berlin şi J. Andrew Overman (New York: Routledge, 2002), 164–88. Rajak scrie: „Aşteptarea unui Sfârşit iminent (...) nu reprezenta mentalitatea normală a iudaismului din secolul I". Totuşi, cred că dovezile în sens contrar depăşesc pe departe această opinie, iar legătura dintre mesianism şi Revolta Evreiască nici nu putea fi mai clară decât în relatarea lui Iosephus despre Războiul Evreiesc.

Cu privire la lista aspiranților mesianici care au apărut în perioada premergătoare Războiului Evreiesc, P.W. Barnett sugerează că , deoarece Iosephus nu numeşte aceste figuri mesianice *baselius* sau „rege" (cu excepția „Egipteanului") dovedeşte că se considerau nu mesia, ci mai degrabă „profeți ai semnelor". Barnett, însă, consemnează că până şi aceşti profeți ai semnelor „anticipau un act măreț de mântuire eshatologică" — la urma urmei acesta fiind dreptul inerent al unui mesia. Vezi P.W. Barnett,

„The Jewish Signs Prophets", *New Testament Studies* 27 (1980): 679–97. James J. McLaren încearcă (şi, după părerea mea, nu reuşeşte) să evite a lua în considerare ideea că evreii aşteptau o „asistență divină" pentru a-i învinge pe romani, sau că erau propulsați de fervoarea mesianică, afirmând că „erau pur şi simplu optimişti că aveau să reuşească", în acelaşi mod în care, să zicem, germanii erau optimişti că urmau să învingă Marea Britanie. Şi totuşi, ce altceva însemna „optimismul" în Palestina secolului I, dacă nu încrederea în Dumnezeu? Vezi „Going to War Against Rome: The Motivation of the Jewish Rebels", în *The Jewish Revolt Against Rome: Interdisciplinary Perspectives*, ed. M. Popovic, *Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 154 (Leiden, Olanda: Brill, 2011), 129–53.

E de remarcat că, deşi Samariteanul îşi zicea „mesia", el n-o spunea tocmai în sensul evreiesc al cuvântului. Echivalentul samaritean al termenului „mesia" este *Taheb*. Oricum, Taheb-ul era asociat în mod direct cu mesia. De fapt, cele două cuvinte erau sinonime, după cum dovedeşte femeia samariteană din Evanghelia lui Ioan, care-i spune lui Isus: „Ştiu că vine mesia — care se zice Hristos — când va veni acolo, ne va spune nouă toate" (Ioan, 4:25).

Iosephus este primul care foloseşte cuvântul latinesc „Sicarii" (Iosephus, „Războiul iudeilor" 2.254–55), deşi este evident că împrumută termenul de la romani. Cuvântul „Sicarii" apare în Faptele Sfinților Apostoli, 21:38, cu referire la „falsul profet", cunoscut ca „Egipteanul", cu care a fost confundat Pavel. Faptele Sfinților Apostoli afirmă că Egipteanul avea patru mii de adepți, o cifră mult mai probabilă decât cei treizeci de mii pe care-i estimează Iosephus în „Războiul iudeilor" 2.247–70 (deşi, în „Antichități" 20.171, Iosephus pomeneşte de un număr mult mai mic).

Cu toate că îi descrie pe sicari ca „nişte tâlhari de alt soi", Iosephus foloseşte alternativ termenii „sicari" şi „tâlhari" pe tot parcursul „Războiului iudeilor". De fapt, uneori spune „sicari" pentru a descrie grupuri de tâlhari care nu folosesc pumnale sau alte arme. Este foarte posibil ca motivul pentru care Iosephus a diferențiat sicarii de „ceilalți tâlhari" să fi fost acela de a face distincția între diversele grupuri de tâlhari pentru claritatea

narațiunii, deşi se poate susține şi că, după ascensiunea lui Menahem, în primul an al războiului, sicarii au devenit un grup separat, uşor de recunoscut — acelaşi grup care a obținut controlul cetății Masada. Vezi Shimon Applebaum, „The Zealots: The Case for Revaluation“, *Journal of Roman Studies* 61 (1971): 155–70. După părerea mea, cel mai bun şi mai actualizat studiu despre sicari este cel al lui Mark Andrew Brighton, *The Sicarii in Iosephus's Judean War: Rhetorical Analysis and Historical Observations* (Atlanta: Society of Biblical Scholarship, 2009).

Printre alte opinii despre sicari se poate menționa şi cea a lui Emil Schurer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, trei volume (Edinburgh: T&T Clark, 1890), pentru care sicarii sunt o fracțiune fanatică a grupării zeloților; Martin Hengel, *The Zealots* (Edinburgh: T&T Clark, 1989), care nu e de acord cu Schurer, susținând că sicarii nu erau decât un subgrup ultraviolent al tâlharilor; Solomon Zeitlin, „Zealots and Sicarii“, *Journal of Biblical Literature* 81 (1962): 395–98, care consideră că sicarii şi zeloții erau două grupuri distincte şi „adversare“; Richard A. Horsley, „Josephus and the Bandits“, *Journal for the Study of Judaism* 10 (1979): 37–63, pentru care sicarii constituie doar un fenomen localizat, făcând parte dintr-o mişcare mai amplă de „banditism social“, care se răspândise prin zonele rurale din Iudeea; şi Morton Smith, „Zealots and Sicarii: Their Origins and Relation“, *Harvard Theological Review* 64 (1971): 7–31, a cărui idee cum că etichetele ca „sicari“ şi „zeloți“ nu reprezentau nişte desemnări statice, ci indicau mai degrabă o jinduire generalizată şi larg răspândită după doctrina biblică a zelului, a fost adoptată fără rezerve în această carte.

În „Antichități“, scrise la câtva timp după „Războiul iudeilor“, Iosephus sugerează că proconsulul roman Felix a fost acela care i-a determinat pe sicari să-l asasineze pe arhiereul Ionatan, urmărindu-şi propriile sale scopuri politice. Unii cercetători, mai cu seamă Martin Goodman, *The Ruling Class of Judea* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), continuă să susțină acest punct de vedere, socotindu-i pe sicari ca fiind ceva mai mult decât nişte ucigaşi plătiți sau mercenari. Aşa ceva este improbabil.

În primul rând, explicația dată în „Antichități" contrazice relatarea anterioară, și mult mai demnă de încredere, dată de Iosephus în „Războiul iudeilor", care nu face nicio referire la implicarea lui Felix în asasinarea lui Ionatan. Ba chiar, în descrierea uciderii lui Ionatan din „Antichități", nici nu pomenește rolul jucat de sicari. În schimb, textul se referă la asasini, în general la „tâlhari" *(lestai)*. În orice caz, relatarea asasinării lui Ionatan din „Războiul iudeilor" este scrisă deliberat pentru a accentua motivațiile ideologico-religioase ale sicarilor (de unde și sloganul lor: „Nici un alt domn decât Dumnezeu!"), și ca un preludiu al uciderii mult mai semnificative a arhiereului Ana ben Ana (62 e.n.) și a lui Isus ben Gamaliel (63–64 e.n.), care, în cele din urmă, au declanșat războiul cu Roma.

Citatul lui Tacitus despre Felix provine de la Geza Vermes, *Who's Who in the Age of Jesus* (Londra: Penguin, 2005), 89. Citatul din Iosephus despre faptul că fiecare om așteaptă moartea ceas de ceas e din „Războiul iudeilor" 7.253.

Roma a trimis într-adevăr încă un procurator care să-i succeadă lui Gessius Florus: Marcus Antonius Iulianus. Acest lucru, însă, s-a întâmplat în anii Revoltei Evreiești, iar Iulianus nu pare să fi pus niciodată piciorul în Ierusalim.

Discursul lui Agrippa se găsește în „Războiul iudeilor" 2.355–78. Oricât ar fi de emoționant, se observă clar că este creația lui Iosephus.

Capitolul 6: Anul unu

Pentru mai multe informații despre istoria fortăreței Masada și a schimbărilor suferite de ea sub Irod, vezi Solomon Zeitlin, „Masada and the Sicarii", *Jewish Quarterly Review* 55.4 (1965): 299–317.

Iosephus pare să evite intenționat folosirea termenului „mesia" cu referire la Menahem dar, prin felul în care descrie cum Menahem pozează într-un „rege uns", recunoscut de popor, nu încape nicio îndoială că relatează un fenomen care, conform lui

Richard Horsley, „poate fi înțeles ca o serie de exemple concrete despre cei mai populari «mesia» și mișcările acestora" (Horsley, „Menahem in Jerusalem", 340).

Pentru câteva exemple excelente de monede bătute de rebelii evrei victorioși, vezi Ya'akov Meshorer, *Treasury of Jewish Coins from the Persian Period to Bar Kokhba* (Ierusalim și Nyack, N.Y.: Amphora Books, 2001).

Cuvântarea liderului sicarilor a fost compusă de Eleazar ben Yair și se poate găsi în Iosephus, „Războiul iudeilor" 7.335. Descrierea făcută de Tacitus perioadei „bogate în dezastre" din Roma provine din Goodman, *Rome and Jerusalem*, 430.

Gruparea zeloților era condusă de un preot revoluționar numit Eleazar, fiul lui Simon. Unii cercetători susțin că acesta era unul și același cu Eleazar comandantul gărzilor Templului, care a capturat Templul la începutul revoltei și a stopat toate sacrificiile în favoarea împăratului. Pentru acest punct de vedere, vezi Rhoads, *Israel in Revolution*, precum și Geza Vermes, *Who's Who in the Age of Jesus*, 83. Vermes susține că e vorba de același Eleazar care l-a atacat și l-a ucis pe Menahem. Așa ceva e improbabil. Comandantul gărzilor Templului se numea Eleazar, fiul lui Anania și, după cum au arătat atât Richard Horsley, cât și Morton Smith, nu avea nicio legătură cu Eleazar, fiul lui Simon, care a preluat conducerea grupării zeloților în anul 68 e.n. Vezi Smith, „Zealots and Sicarii", *Harvard Theological Review* 64 (1971): 1–19, și Horsley, „The Zealots: Their Origin, Relationship and Importance in the Jewish Revolt", *Novum Testamentum* 28 (1986): 159–92.

Majoritatea informațiilor pe care le avem despre Ioan din Gischala provin de la Iosephus, cu care Ioan era în termeni extrem de ostili. Astfel, portretul lui Ioan care reiese din scrierile lui Iosephus este al unui tiran dement care a pus, cu setea lui de putere și sânge, tot Ierusalimul în pericol. Niciun cercetător contemporan nu ia în serios această descriere a lui Ioan. Pentru un portret mai adecvat, vezi Uriel Rappaport, „John of Gischala: From Galilee to Jerusalem", *Journal of Jewish Studies* 33 (1982): 479–93. Legat de zelul lui Ioan și de idealurile lui eshatologice,

Rappaport are dreptate să observe că, deşi e dificil să-i cunoaştem cu precizie vederile religioase şi politice, alianţa lui cu gruparea zeloţilor sugerează, cel puţin, că privea cu simpatie ideologia zelotă. În orice caz, până la urmă, Ioan a reuşit să devină mai puternic decât zeloţii şi a preluat controlul asupra Templului interior, deşi, după câte se ştie, l-a lăsat pe Eleazar, fiul lui Simon, să rămână cel puţin cu numele la conducerea grupării zeloţilor, până în momentul când Titus a invadat Ierusalimul.

Pentru o descriere a foametei din Ierusalim în timpul asediului lui Titus, vezi Iosephus, „Războiul iudeilor" 5.427–571, 6.271–76. Iosephus, care a scris istoria războiului chiar pentru câştigătorul acestuia, îl prezintă pe Titus ca încercând cu disperare să-şi împiedice oamenii să ucidă la întâmplare şi, mai ales, să distrugă Templul. Acesta este un nonsens vizibil. Nu e decât slugărnicia lui Iosephus faţă de romani. De asemenea, Iosephus afirmă că numărul evreilor care au murit la Ierusalim a fost de un milion — evident, o exagerare.

Pentru o imagine completă a ratei de schimb între monedele antice din Palestina secolului I, vezi imensa lucrare a lui Fredric William Madden, *History of Jewish Coinage and of Money in the Old and New Testament* (Londra: Bernard Quaritch, 1864). Madden consemnează faptul că Iosephus se referă la shekel ca fiind egal cu patru drahme atice, ceea ce înseamnă că două drahme echivalează cu o jumătate de shekel (238). Vezi şi J. Liver, „The Half-Shekel Offering in Biblical and Post-Biblical Literature", *Harvard Theological Review* 56.3 (1963): 173–98.

Anumiţi cercetători susţin, neconvingător, că nu s-a produs nicio schimbare perceptibilă în atitudinea romanilor faţă de evrei; vezi, de exemplu, Eric S. Gruen, „Roman Perspectives on the Jews in the Age of the Great Revolt", 27–42. Cu privire la simbolul defilării cu Tora în timpul Triumfului, cred că Martin Goodman, în *Rome and Jerusalem*, a comentat cel mai bine: „Nu putea exista o demonstraţie mai clară a faptului că se sărbătorea nu numai victoria asupra Iudeei, ci şi asupra iudaismului" (453). Pentru mai multe date despre iudaism, după distrugerea Templului, vezi Michael S. Berger, „Rabbinic Pacification of Second-Century Jewish

Nationalism", în *Belief and Bloodshed,* ed. James K. Wellman, Jr. (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 2007), 48.

E esențial să remarcăm că, în cele mai vechi manuscrise ale Evangheliei lui Marcu pe care le avem, primul verset se încheie cu „Isus Hristosul". Abia mai târziu, un alt autor a adăugat și expresia „Fiul lui Dumnezeu". Nu trebuie să fie trecută cu vederea nici semnificația faptului că evangheliile au fost scrise în greacă. De asemenea, e necesar să ținem seama și de faptul că Manuscrisele de la Marea Moartă, cele mai apropiate în timp de evenimente dintre scrierile evreiești care au supraviețuit distrugerii Ierusalimului, ale căror teme și subiecte sunt foarte apropiate de cele din Vechiul Testament, au fost scrise aproape exclusiv în ebraică și aramaică.

PARTEA A II-A

Prolog: Zelul pentru casa ta

Povestea intrării triumfale a lui Isus în Ierusalim și a curățirii Templului poate fi găsită în Matei, 21:1–22; Marcu, 11:1–19; Luca, 19:29–48 și Ioan, 2:13–25. Observați că Evanghelia lui Ioan situează evenimentul la începutul misionariatului lui Isus, pe când Sinopticele îl plasează la sfârșit. Faptul că intrarea lui Isus în Ierusalim îi relevă aspirațiile regești este cât se poate de clar. Amintiți-vă că și Solomon a încălecat pe un asin, în scopul de a fi proclamat rege (Cartea întâi a Regilor, 1:32–40), precum și Absalom, când a încercat să smulgă tronul de la tatăl său, David (Samuil 2, 19:26). Conform lui David Catchpole, intrarea lui Isus în Ierusalim se înscrie perfect într-un grup de povestiri care detaliază „intrarea sărbătorească într-un oraș a unui personaj eroic care în prealabil și-a realizat triumful". Catchpole precizează că acest „model fix de intrare triumfală" se regăsește nu numai la regii israeliți (vezi, de exemplu, Regii 1:32–40), dar și la intrarea lui Alexandru în Ierusalim, intrarea lui Apollonius în Ierusalim, intrarea lui Simon Macabeul în Ierusalim, intrarea lui Marcus

Agrippa în Ierusalim, şi aşa mai departe. Vezi David R. Catchpole, „The «Triumphal» Entry", în *Jesus and the Politics of His Day*, ed. Ernst Bammel şi C.F.D. Moule (New York: Cambridge University Press, 1984), 319–34.

Isus foloseşte în mod explicit termenul *lestai* cu sensul de „peşteră de tâlhari", în locul celui mai comun pentru „hoţi", *kleptai* (vezi Marcu, 11:17). Deşi poate părea evident că, în acest caz, Isus nu foloseşte expresia în sensul ei politizat, de „bandiţi" — adică persoane cu tendinţe zelote — unii cercetători consideră că, de fapt, în acest pasaj Isus se referă în mod concret la ei. Mai mult, unii asociază curăţirea Templului de către Isus cu o insurecţie condusă de Baraba, care a avut loc cam în aceeaşi perioadă (vezi Marcu, 15:7). Argumentele sunt următoarele: întrucât Baraba este caracterizat *întotdeauna* prin epitetul *lestes*, folosirea termenului de către Isus trebuie să se refere la masacrul care a avut loc prin jurul Templului, în timpul insurecţiei conduse de tâlhar. Prin urmare, cea mai adecvată traducere a admonestărilor lui Isus de-aici nu este „peşteră de tâlhari", ci mai degrabă „ascunzătoare de bandiţi", cu sensul de „fortăreaţă zelotă", astfel referindu-se în mod clar la insurecţia lui Baraba. Vezi George Wesley Buchanan, „Mark 11:15–19: Brigands in the Temple", *Hebrew Union College Annual* 30 (1959): 169–77. Acesta este un argument care ne intrigă, dar există o explicaţie mai simplă pentru folosirea de către Isus a cuvântului *lestai* în loc de *kleptai* în acest pasaj. Cel mai probabil, evanghelistul îl citează pe profetul Ieremia (7:11), în traducerea sa din Septuaginta (în greacă): „Oare acest templu închinat numelui meu este în ochii voştri peşteră de tâlhari? Acum pricep! zice DOMNUL". Această traducere foloseşte expresia *spaylayon laystoun* cu sensul de „peşteră de tâlhari", ceea ce are sens prin faptul că Septuaginta a fost scrisă cu mult timp înainte ca *lestai* să devină sinonim cu „tâlhari" — ba chiar, cu mult înainte ca în Iudeea sau Galileea să existe tâlhari. Aici, *lestai* este traducerea preferată în greacă a cuvântului ebraic *paritsim*, care este insuficient atestat în Biblia Ebraică şi apare de cel mult două ori în întregul text. Cuvântul *paritsim* poate însemna ceva de genul „cei violenţi", deşi în Iezechiel 7:22, care foloseşte tot cuvântul

ebraic *paritsim*, Septuaginta traduce termenul în greacă folosind *afulaktos*, care înseamnă ceva de genul „nepăzit". Ideea este că termenul ebraic *paritsim* era evident problematic pentru traducătorii Septuagintei, şi orice încercare de a limita înţelesul cuvintelor ebraice sau greceşti la un sens specific sau la o gamă semantică foarte restrânsă e cel puţin dificilă. Astfel, cel mai probabil e că, atunci când foloseşte cuvântul *lestai* în acest pasaj, Isus nu se referă la ceva mai complicat decât „hoţi" — adică felul în care îi vedea el, în fond, pe negustorii şi zarafii din Templu.

Reţeaua inextricabilă care lega autorităţile Templului de romani şi ideea că un atac împotriva unora ar fi fost considerat şi un atac contra celorlalţi sunt explicate exemplar de S.G.F. Brandon, în *Jesus and the Zealots* (Manchester: Manchester University Press, 1967), 9. De asemenea, Brandon mai observă corect că romanii n-ar fi rămas neinformaţi despre incidentul privind curăţirea, întrucât garnizoana romană din Fortăreaţa Antonia avea vedere peste curţile Templului. Pentru opinia contrară analizei lui Brandon, vezi Cecil Roth, „The Cleansing of the Temple and Zechariah XIV.21", *Novum Testamentum* 4 (1960): 174–81. Roth pare să nege absolut orice semnificaţie naţionalistă sau zelotă atât a intrării lui Isus în Ierusalim, cât şi a curăţirii Templului de către el, pe care o interpretează „în sens spiritual şi esenţialmente non-politic", afirmând că principala grijă a lui Isus era să golească Templul de orice „operaţiuni mercantile". Alţi cercetători duc această argumentaţie cu un pas mai departe şi afirmă că incidentul „curăţirii" nici măcar n-a avut loc vreodată sau, cel puţin, nu aşa cum îl consemnează toţi cei patru evanghelişti, întrucât contrastează flagrant cu mesajul de pace al lui Isus. Vezi Burton Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress Press, 1988). Încă o dată, pare să fie un caz clasic de cercetători care refuză să accepte o realitate evidentă numai pentru că nu corespunde cu propriile lor idei hristologice preconcepute despre cine era şi ce însemna Isus. Teza lui Mack este combătută calificat de către Craig Evans, care demonstrează nu doar că incidentul curăţirii Templului poate fi asociat cu personajul istoric Isus, ci şi că n-ar fi putut să fie înţeles în niciun alt

fel decât ca un act cu profunde semnificații politice. Vezi Evans, *Jesus and His Contemporaries* (Leiden, Olanda: Brill, 1995), 301–18. Totuşi, în alt loc Evans e în dezacord cu mine privind prezicerea distrugerii Templului de către Isus. Nu numai că el crede că predicția poate fi pusă pe seama lui Isus, pe când eu o văd ca fiind atribuită lui Isus de către autorii evangheliilor, dar Evans consideră că s-ar putea să fi fost principalul factor care l-a motivat pe arhiereu să ia măsuri împotriva lui. Vezi Craig Evans, „Jesus and Predictions of the Destruction of the Herodian Temple in the Pseudepigrapha, Qumran Scrolls and Related Texts", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 10 (1992): 89–147.

Atât Iosephus, cât şi Talmudul Babilonian arată că animalele de sacrificiu erau ținute pe Muntele Măslinilor, dar la un moment dat, prin jurul anului 30 e.n., Caiafa le-a transferat în Curtea Neamurilor. Bruce Chilton consideră că inovația lui Caiafa a fost factorul declanşator al intervenției lui Isus în Templu, ca şi principalul motiv al dorinței preotului ca Isus să fie arestat şi executat; vezi Bruce Chilton, „The Trial of Jesus Reconsidered", în *Jesus in Context*, ed. Bruce Chilton şi Craig Evans (Leiden, Olanda: Brill, 1997), 281–500.

Întrebarea adresată lui Isus cu privire la legalitatea de a plăti tribut Cezarului poate fi găsită în Marcu 12:13–17, Matei 22:15–22 şi Luca 20:20–26. Episodul nu apare în Evanghelia lui Ioan, fiindcă acolo curățirea este plasată printre primele fapte ale lui Isus, nu spre sfârşitul vieții. Vezi Herbert Loewe, *Render unto Caesar* (Cambridge: Cambridge University Press, 1940). Autoritățile evreieşti care încearcă să-i întindă lui Isus o cursă întrebându-l despre plata tributului sunt descrise diferit în Evangheliile Sinoptice, fie ca farisei, fie ca irodieni (Marcu, 12:13; Matei, 22:15), ori ca „scribi şi mari preoți" (Luca, 20:20). Această adunare laolaltă a unor autorități disparate indică o surprinzătoare necunoaştere din partea evangheliştilor (care şi-au scris cărțile cam la patruzeci–şaizeci de ani după evenimentele descrise în ele) a ierarhiei religioase evreieşti din Palestina secolului I. Scribii erau nişte cărturari de nivel mediu sau inferior, pe când marii preoți făceau parte din nobilimea aristocratică; fariseii şi irodienii erau

cât se poate de deosebiți între ei, din punct de vedere economic, social și (dacă, prin „irodieni", Marcu sugerează o conexiune saducheică) teologic. E aproape ca și cum autorii evangheliilor ar folosi la întâmplare aceste formule ca sinonime pentru „evrei".

Faptul că moneda pe care o cere Isus, dinarul, este aceeași cu moneda folosită pentru a plăti tributul către Roma e dovedit incontestabil de către H. St. J. Hart, în „The Coin of «Render unto Caesar»", *Jesus and the Politics of His Day*, 241–48.

Printre numeroșii cercetători care au încercat să elimine semnificațiile politice ale răspunsului lui Isus privind tributul se numără J.D.M. Derrett, *Law in the New Testament* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2005) și F.F. Bruce, „Render to Caesar", în *Jesus and the Politics of His Day*, 249–63. Cel puțin, Bruce recunoaște semnificația cuvântului *apodidomi* și, într-adevăr, analiza lui asupra acestui verb este cea la care mă refeream mai sus. Helmut Merkel este unul dintre numeroșii oameni de știință care consideră răspunsul lui Isus către autoritățile religioase ca fiind un nonrăspuns: „The Opposition Between Jesus and Judaism", *Jesus and the Politics of His Day*, 129–44. Merkel îl citează pe savantul german Eduard Lohse, în dorința de a-i combate pe Brandon și pe aceia care, ca și mine, consideră că răspunsul lui Isus îi trădează sentimentele zelote: „Isus nici nu s-a lăsat ademenit să confere un statut divin structurii de putere existente, nici n-a confirmat poziția revoluționarilor care voiau să schimbe ordinea existentă și să determine venirea Împărăției lui Dumnezeu prin folosirea forței". Înainte de toate, trebuie să se rețină că aici nu este vorba de folosirea forței. Miza acestui pasaj nu e dacă Isus era sau nu de acord cu adepții lui Iuda Galileanul, în sensul că numai prin forța armelor evreii se puteau elibera de sub stăpânirea romană. Aici întrebarea este care anume erau opiniile lui Isus despre cea mai importantă problemă a momentului — ceea ce, întâmplător, constituia și chestiunea fundamentală a zelotismului: trebuia ca evreii să plătească tribut Romei? Acei cercetători care prezintă răspunsul dat de Isus autorităților religioase ca fiind apolitic sunt, după părerea mea, complet orbi față de contextul politic și religios al epocii lui Isus

şi, mai important, faţă de faptul că problema tributului este menită în mod clar să fie legată de provocatoarea intrare a lui Isus în Ierusalim, asupra căreia nu poate exista niciun fel de interpretare apolitică.

Din anumite motive, acel *titulus* de deasupra capului lui Isus a fost considerat de cercetători şi creştini, deopotrivă, ca un fel de ironie, o glumă sarcastică din partea romanilor. Adevărul este că romanii sunt renumiţi pentru multe calităţi, dar umorul nu face parte dintre acestea. De obicei, o asemenea interpretare se bazează pe o imagine *prima facie* a lui Isus ca fiind un om fără niciun fel de ambiţii politice. Aşa ceva e o eroare. Fiecare criminal condamnat la execuţie primea un *titulus*, pentru ca toată lumea să ştie pentru ce crime erau pedepsit şi, astfel, să nu mai aibă curajul de a participa la acţiuni similare. Faptul că formularea de pe *titulus*-ul lui Isus este, cel mai probabil, autentică, e demonstrat de către Joseph A. Fitzmeyer, care scrie că: „Dacă [*tituli*] ar fi fost inventaţi de creştini, ei ar fi folosit cuvântul *Hristos*, fiind improbabil ca primii creştini să-l numească pe Domnul lor «Regele Iudeilor»". Vezi *The Gospel According to Luke I-IX* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981), 773. Voi mai vorbi despre „procesul" lui Isus în capitolele următoare, dar este de ajuns să spunem că ideea ca un ţăran evreu oarecare să fi fost primit personal în audienţă la guvernatorul roman Pontius Pilat, care probabil a mai semnat vreo duzină de ordine de execuţie numai în aceeaşi zi, este atât de neverosimilă, încât nici nu poate fi luată în serios.

În chip ciudat, Luca îi numeşte pe cei doi oameni crucificaţi de-o parte şi de alta a lui Isus nu *lestai*, ci *kakourgoi*, adică „răufăcători" (Luca, 23:32).

Capitolul 7: Glasul ce strigă în pustie

Toate cele patru evanghelii prezintă relatări variate despre Ioan Botezătorul (Matei, 3:1–17; Marcu, 1:2–15; Luca, 3:1–22; Ioan, 1:19–42). În general, s-a stabilit că o mare parte din acest material evanghelic, inclusiv relatarea copilăriei lui Ioan de către

Luca, a derivat din „tradiţiile Botezătorului", perpetuate independent de către adepţii lui Ioan. În acest sens, vezi Charles Scobie, *John the Baptist* (Minneapolis: Fortress Press, 1964), 50–51, şi Walter Wink, *John the Baptist in the Gospel Tradition* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2001), 59–60. Totuşi, Wink consideră că numai unele dintre aceste materiale provin din sursele unice ale lui Ioan. El susţine că relatările despre copilăria lui Ioan şi cea a lui Isus au fost elaborate, cel mai probabil, în acelaşi timp. Vezi şi Catherine Murphy, *John the Baptist: Prophet of Purity for a New Age* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2003).

Deşi, potrivit lui Matei, Ioan îi avertizează pe evrei despre sosirea „Împărăţiei Cerurilor", aceasta este doar expresia folosită de Matei pentru Împărăţia lui Dumnezeu. De altfel, Matei foloseşte expresia „Împărăţia Cerurilor" pe tot parcursul evangheliei, chiar şi în acele pasaje pe care le-a împrumutat de la Marcu. Cu alte cuvinte, putem fi destul de siguri că „Împărăţia lui Dumnezeu" şi „Împărăţia Cerurilor" înseamnă acelaşi lucru şi că ambele sunt parţial derivate din învăţăturile lui Ioan Botezătorul.

Există multe inexactităţi în relatările evanghelice ale execuţiei lui Ioan (Marcu, 6:17–29; Matei, 14:1–12; Luca, 9:7–9). În primul rând, evangheliştii se referă la Irodiada ca fiind soţia lui Filip, când de fapt ea era soţia lui Irod. Soţia lui Filip era Salomeea. Orice încercare a comentatorilor creştini conservatori de a remedia această greşeală flagrantă — de exemplu, referindu-se la fratele după tată al lui Antipa ca „Irod Filip" (nume care nu apare în niciun document) — e sortită eşecului. De asemenea, evangheliile par să confunde locul execuţiei lui Ioan (fortăreaţa Machaerus) cu amplasamentul curţii lui Antipa, care în acea vreme trebuie să se fi aflat la Tiberias. În sfârşit, trebuie să menţionăm că este de neconceput ca o prinţesă de sânge regesc să fi dansat în faţa oaspeţilor lui Antipa, ţinând seama de regulile stricte ale epocii cu privire la evreicele de orice statut. Există, desigur, multe încercări apologetice de a salva povestea evanghelică a decapitării lui Ioan şi de a-i susţine istoricitatea (de exemplu, Geza Vermes, *Who's Who in the Age of Jesus*, 49), dar sunt de acord cu Rudolf Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*

(San Francisco: Harper and Row, 1968), 301–2, şi cu Lester L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, vol. 2, 427–28, care susţin amândoi că povestea evanghelică este mult prea fantezistă şi plină de erori pentru a putea fi luată drept istorică.

Pentru unele paralele între relatarea lui Marcu despre execuţia lui Ioan şi Cartea Esterei, vezi Roger Aus, *Water into Wine and the Beheading of John the Baptist* (Providence: Brown Judaic Studies, 1988). De asemenea, povestirea e un ecou al conflictului dintre Ilie şi Izabela (Iezabela), soţia regelui Ahab (Regi 1, 19–22).

Relatarea lui Iosephus despre viaţa şi moartea lui Ioan Botezătorul se poate găsi în „Antichităţi" 18.116–19. Regele Aretas al IV-lea a fost tatăl primei soţii a lui Antipa, Phasaelis, de care Antipa a divorţat pentru a se însura cu Irodiada. Nu e clar dacă Antipa a fost exilat în Hispania, aşa cum afirmă Iosephus în „Războiul iudeilor" 2.183, sau în Galia, cum susţine acelaşi în „Antichităţi" 18.252.

Un catalog al abluţiunilor şi al ritualurilor cu apă în scripturile şi practicile evreieşti se poate găsi în R.L. Webb, *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study* (Sheffield, Marea Britanie: Sheffield Academic Press, 1991), 95–132. Pentru mai multe informaţii despre folosirea apei în ritualurile evreieşti de convertire, vezi Shaye J.D. Cohen, „The Rabbinic Conversion Ceremony", *Journal of Jewish Studies* 41 (1990): 177–203. În Palestina secolului I erau puţini indivizi notabili care practicau acte rituale de imersiune, cel mai celebru fiind ascetul cunoscut ca Bannus, care a trăit ca pustnic în deşert şi se îmbăia dimineaţa şi seara în apă rece, ca mijloc de purificare rituală; vezi Iosephus, „Antichităţi" 2.11–12.

Iosephus scrie pe larg despre esenieni, atât în „Antichităţi", cât şi în „Războiul iudeilor", dar cele mai vechi dovezi privitoare la aceştia provin din „Ipotetica" lui Filon din Alexandria, scrisă între anii 35 şi 45 e.n. Plinius cel Bătrân vorbeşte şi el despre esenieni, în „Istoria naturală", scrisă prin anul 77 e.n. El este acela care afirmă că esenienii trăiau în apropiere de Engeddi, pe ţărmul apusean al Mării Moarte, deşi majoritatea cercetătorilor sunt de părere că esenienii locuiau în Qumran. Eroarea lui Plinius poate

porni de la faptul că a scris ulterior războiului cu Roma şi distrugerii Ierusalimului, moment în care aşezarea Qumran a fost abandonată. Cu toate acestea, a izbucnit o dezbatere aprinsă între cercetători cu privire la comunitatea din Qumran, dacă era cu adevărat eseniană. Norman Golb este, poate, cel mai cunoscut erudit care respinge ipoteza Qumranului esenian. Golb vede sediul din Qumran nu ca pe o comunitate eseniană, ci mai degrabă ca pe o fortăreaţă haşmoneană. El consideră că documentele găsite în peşterile de lângă Qumran — aşa-numitele Manuscrise de la Marea Moartă — nu au fost scrise de esenieni, ci aduse acolo de la Ierusalim, ca să fie păstrate la loc sigur. Vezi Norman Golb, *Who Wrote the Dead Sea Scrolls? The Search of the Secret Qumran* (New York: Scribner, 1995) şi „The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls", *Proceedings of the American Philosophical Society* 124 (1980): 1–24. Golb şi contemporanii lui aduc câteva argumente valide, şi trebuie să recunoaştem că unele dintre documentele găsite în peşterile din Qumran n-au fost scrise de esenieni şi nu reflectă teologia eseniană. Fapt este că nu putem fi siguri dacă esenienii au trăit în Qumran sau nu. Acestea fiind zise, sunt de acord cu marele Frank Moore Cross, care a susţinut că majoritatea dovezilor le sunt favorabile nu acelora care-i pun pe esenieni în legătură cu Qumranul, ci acelora care nu o fac. „Cercetătorul care ar «da dovadă de prudenţă» în identificarea sectei din Qumran cu esenienii se plasează într-o poziţie surprinzătoare", scrie Moore; „el trebuie să sugereze în mod serios că două grupări majore formau comunităţi religioase comunitare în aceeaşi zonă a deşertului de lângă Marea Moartă, unde au convieţuit efectiv timp de două secole, având opinii stranii şi similare, efectuând lustraţii asemănătoare, dacă nu chiar identice, luând mese rituale şi oficiind ceremonii. Cercetătorul trebuie să presupună că aceea pe care au descris-o cu grijă autorii clasici a dispărut fără să lase ruine sau măcar cioburi de vase; cealaltă, ignorată sistematic de autorii clasici, a lăsat în urma ei multe ruine, ba chiar şi o mare bibliotecă. Prefer să fiu ilogic şi să-i identific fără ezitare pe oamenii din Qumran cu oaspeţii lor pereni, esenienii." Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic:*

Essays in the History of the Religion of Israel (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973), 331–32. Tot ceea ce-ați putea dori să știți vreodată despre ritualurile purificatoare eseniene, și mai mult decât atât, se poate găsi în Ian C. Werrett, *Ritual Purity and the Dead Sea Scrolls* (Leiden, Olanda: Brill, 2007).

Printre aceia care cred că Ioan Botezătorul era membru al comunității eseniene se numără Otto Betz, „Was John the Baptist an Essene?" în *Understanding the Dead Sea Scrolls*, ed. Hershel Shanks (New York: Random House, 1992), 205–14; W.H. Brownlee, „John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls", în *The Scrolls and the New Testament*, ed. Krister Stendahl (New York: Harper, 1957), 71–90; și J.A.T. Robinson, „The Baptism of John and the Qumran Community: Testing a Hypothesis", în *Twelve New Testament Studies* (Londra: SCM Press, 1962), 11–27. Printre cei care nu sunt de acord se numără H.H. Rowley, „The Baptism of John and the Qumran Sect", în *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson, 1893-1958*, ed. A.J.B. Higgins (Manchester: Manchester University Press, 1959), 218–29; Bruce D. Chilton, *Judaic Approaches to the Gospels* (Atlanta, Scholars Press, 1994), 17–22; și Joan E. Taylor, *The Immerser: John the Baptist Within Second Temple Judaism* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997).

E de remarcat că, deși versetul Isaia 40:3 a fost aplicat atât lui Ioan, cât și esenienilor, există deosebiri importante în felul în care pasajul pare să fi fost interpretat de amândoi. Pentru mai multe date despre posibila copilărie a lui Ioan „în sălbăticie", vezi Jean Steinmann, *Saint John the Baptist and the Desert Tradition* (New York; Harper, 1958). Indiferent dacă Ioan era sau nu membru al comunității esenienilor, e clar că există o serie de lucruri comune între ei, inclusiv spațiul, ascetismul, scufundarea în apă și proprietatea deținută în comun. Luate fiecare în parte, niciunul dintre aceste lucruri nu dovedește în mod concludent vreo legătură între cele două comunități, dar, privite la un loc, susțin cu tărie anumite afinități între Ioan și esenieni care nu trebuie să fie respinse cu prea mare ușurință. În orice caz, Ioan n-ar fi avut nevoie să fie un membru propriu-zis al comunității eseniene pentru a fi influențat

de ideile și învățăturile acesteia, care erau destul de bine integrate în spiritualitatea evreiască a epocii.

Deși nicăieri nu se afirmă explicit că botezul lui Ioan nu era destinat să se repete, putem deduce că așa stăteau lucrurile din două motive: în primul rând, fiindcă botezul pare să aibă nevoie de un administrator, ca Ioan, spre deosebire de majoritatea celorlalte ritualuri ale apei, care erau autoadministrate; și, în al doilea rând, fiindcă botezul lui Ioan presupune sfârșitul iminent al lumii, ceea ce ar face ca repetarea lui să devină oarecum dificilă, cel puțin. Vezi John Meier, *A Marginal Jew,* vol. II, 51.

John Meier susține convingător caracterul istoric al expresiei „botez pentru iertarea păcatelor". Vezi *A Marginal Jew,* vol. II, 53–54. Afirmația lui Iosephus în sens contrar poate fi găsită în „Antichități" 18.116. Robert L. Webb argumentează că botezul lui Ioan era un „botez de pocăință care funcționa pentru a-i iniția [pe evrei] în grupul de oameni pregătiți, adevăratul Israel", ceea ce înseamnă că Ioan își formase de fapt propria sectă regională; vezi *John the Baptizer and Prophet,* 197 și 364. Bruce Chilton demontează complet argumentația lui Webb în „John the Purifier", 203–20.

Afirmația cerească „Acesta este fiul meu, cel Iubit" provine din Psalmul 2:7, în care Dumnezeu i se adresează lui David cu ocazia întronării lui ca rege în Ierusalim („cel Iubit" era porecla lui David). După cum pe bună dreptate remarcă John Meier, acest moment „nu oglindește vreo experiență interioară pe care a avut-o Isus în acea perioadă; el reflectă dorința bisericii creștine de primă generație de a-l defini pe Isus imediat ce începe povestea evanghelică primitivă — cu atât mai mult, cu cât această definiție era necesară pentru a contracara impresia subordonării lui Isus față de Ioan, implicită în tradiția botezării primului de cel de-al doilea" (*Marginal Jew,* vol. II, 107).

Printre acei cercetători care susțin cu convingere că Isus și-a început misionariatul ca discipol al lui Ioan se numără P.W. Hollenbach, „Social Aspects of John the Baptizer's Preaching Mission in the Context of Palestinian Judaism", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)* 2.19.1. (1979): 852–53, și

„The Conversion of Jesus: From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer", *ANRW* 2.25.1 (1982): 198–200, precum şi Robert L. Webb, „Jesus' Baptism: Its Historicity and Implications", *Bulletin for Biblical Research* 10.2 (2000): 261–309. Webb rezumă relaţia dintre Ioan şi Isus astfel: „Isus a fost botezat de Ioan şi, probabil, a rămas cu el pentru un timp, în rolul de discipol. Mai târziu, alături de Ioan şi mişcarea sa, Isus s-a angajat şi el în misiunea de a boteza, împreună cu Ioan. Deşi încă mai era discipol al lui Ioan, poate că Isus ar trebui considerat, în această etapă, ca fiind mâna dreaptă sau protejatul lui Ioan. Deşi e posibil să se fi creat tensiuni între discipolii lui Ioan şi cei din jurul lui Isus, cei doi considerau că lucrau împreună. Abia mai târziu, după arestarea lui Ioan, s-a produs o schimbare prin care Isus a trecut dincolo de cadrul conceptual al mişcării lui Ioan, sub anumite aspecte. Totuşi, Isus pare să aprecieze întotdeauna fundamentul pe care i l-a oferit la început tovărăşia lui Ioan".

Cu privire la perioada petrecută de Isus în sălbăticie, trebuie să reţinem că „sălbăticia" este mai mult decât un simplu spaţiu geografic. Acolo s-a făcut învoiala cu Avraam, acolo a primit Moise Legea lui Dumnezeu, pe-acolo au rătăcit evreii vreme de o generaţie; tot acolo sălăşluia Dumnezeu, astfel încât putea să fie găsit şi să se comunice cu el. Folosirea expresiei „patruzeci de zile" în evanghelii — numărul de zile pe care se spune că le-a petrecut Isus în deşert — nu trebuie să fie interpretată în sens literal. În Biblie, „patruzeci" este un echivalent al termenului „mulţi/multe", ca de pildă: „a plouat patruzeci de zile şi nopţi". Ideea este aceea că Isus a stat mult timp în deşert.

Nu sunt de acord cu Rudolf Otto, care afirmă că „Ioan nu predica sosirea împărăţiei cerurilor, ci apropiata judecată a mâniei"; *The Kingdom of God and the Son of Man,* 69. Punctul de vedere al lui Otto este acela că pe Ioan îl preocupa în primul rând venirea judecăţii lui Dumnezeu, pe care el o numeşte „Ziua lui Iahve", pe când punctul de interes al lui Isus era natura mântuitoare a Împărăţiei lui Dumnezeu pe Pământ. Totuşi, chiar şi Isus desemnează activităţile lui Ioan ca făcând parte din inaugurarea Împărăţiei lui Dumnezeu pe Pământ: „Legea şi Prorocii au

ţinut [erau în vigoare] până la Ioan; de atunci, Împărăţia lui Dumnezeu se binevesteşte" (Luca, 16:16).

Capitolul 8: Urmează-mă

Descrierea galileenilor făcută de către Iosephus se poate găsi în „Războiul iudeilor" 3.41–42. Richard Horsley detaliază competent istoria rezistenţei galileene, chiar şi când e vorba de „subordonarea politico-economico-religioasă faţă de înalta preoţime haşmoneană de la Ierusalim", în *Galilee: History, Politics, People* (Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1995). Horsley scrie că „Templul în sine, datoriile Templului şi conducerea lui de către înaltul cler trebuie să le fi fost străine galileenilor, ai căror strămoşi se revoltaseră cu secole în urmă împotriva monarhiei solomoniene şi a Templului. Astfel, galileenii, la fel ca idumeenii, şi-au impus propriile datini ca mijloace de a-şi defini şi legitima subordonarea faţă de puterea Ierusalimului" (51). Prin urmare, aserţiunea că părinţii lui Luca se duceau la Templu în fiecare an, de Paşte, reflectă mai degrabă un punct de vedere propriu evanghelistului decât practicile galileene (Luca, 2:41–51). Vezi şi Sean Freyne, *Galilee, Jesus and the Gospels* (Dublin: Gill and MacMillan, 1988), 187–89.

Cu privire la modul deosebit de pronunţare al galileenilor, vezi Obery M. Hendricks, *The Politics of Jesus* (New York: Doubleday, 2006), 70–73. Pentru implicaţiile termenului „poporul pământului", vezi cuprinzătorul studiu realizat de Aharon Oppenheimer, *The 'Am Ha-Aretz: A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period* (Leiden, Olanda: Brill, 1977).

Pentru mai multe informaţii despre membrii familiei lui Isus ca adepţi, vezi John Painter, *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition* (Columbia: University of South Carolina Press), 14–31.

Termenul grecesc pentru „discipoli", *hoi mathetai*, se poate referi atât la discipolii bărbaţi, cât şi la femei. Evident, prezenţa unor femei neînsoţite care urmau din oraş în oraş un predicator

itinerant, cu însoţitorii săi în majoritate bărbaţi ar fi produs scandal în Galileea şi, de fapt, în evanghelii există numeroase pasaje în care Isus e acuzat că se însoţeşte cu „femei uşoare". Unele variante ale Evangheliei lui Luca spun că Isus avea şaptezeci de discipoli, nu şaptezeci şi doi. Discrepanţa e irelevantă, întrucât numerele din Biblie — mai ales numerele evocatoare, ca trei, doisprezece, patruzeci şi şaptezeci şi doi — sunt destinate să fie citite în sens simbolic, nu literal, cu excepţia celor doisprezece apostoli, care trebuie priviţi în ambele sensuri.

Nu încape nicio îndoială că Isus a desemnat în mod concret doisprezece bărbaţi ca să reprezinte cele douăsprezece triburi ale lui Israel. Totuşi, domneşte o mare confuzie cu privire la numele şi biografiile reale ale celor Doisprezece. Mulţumită lui John Meier aflăm cam tot ce se poate şti despre cei Doisprezece în *A Marginal Jew*, vol. III, 198–285. Faptul că cei Doisprezece erau unici şi diferenţiaţi de restul discipolilor e limpede: „Iar dacă s-a făcut ziuă, a chemat la sine pe ucenicii săi şi a ales din ei doisprezece, pe care i-a numit apostoli" (Luca, 6:13). Unii cercetători insistă că cei Doisprezece ar fi fost o creaţie a bisericii timpurii, dar aşa ceva e improbabil. Altfel, de ce să-l facă şi pe Iuda unul dintre cei Doisprezece? Vezi Craig Evans, „The Twelve Thrones of Israel: Scripture and Politics in Luke 22:24–30", în *Luke and Scripture: The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts*, ed. Craig Evans şi J.A. Sanders (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 154–70; Jacob Jervell, „The Twelve on Israel's Thrones: Luke's Understanding of the Apostolate", în *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts*, ed. Jacob Jervell (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972), 75–112; şi R.P. Meyer, *Jesus and the Twelve* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1968).

Pentru mai multe date privind mesajul anticlerical al lui Isus, vezi John Meier, *A Marginal Jew*, vol. I, 346–47. Meier spune că, în perioada când au fost scrise evangheliile, nu mai existau preoţi în iudaism. După distrugerea Templului, moştenitorii spirituali ai fariseilor — rabinii — au devenit cei mai înverşunaţi oponenţi evrei ai noii mişcări creştine, aşa că e firesc ca evangheliile să-i plaseze în ipostaza de principali inamici ai lui Isus. Este un motiv

în plus ca acele câteva confruntări ostile dintre Isus şi preoţii Templului să fie considerate autentice. Helmut Merkel dezvoltă subiectul schismei dintre Isus şi preoţimea Templului în „The Opposition Between Jesus and Judaism", *Jesus and the Politics of His Day,* 129–44. În mod interesant, Isus nu este văzut decât o dată conversând cu saducheii, în timpul unei dezbateri despre învierea din ziua de apoi; Marcu, 12:18–27.

Capitolul 9: Cu duhul lui Dumnezeu

O analiză cuprinzătoare a miracolelor individuale săvârşite de Isus se poate găsi în H. van der Loos, *The Miracles of Jesus* (Leiden, Olanda: Brill, 1965).

Pentru mai multe informaţii despre Honi şi Hanina ben Dosa, vezi Geza Vermes, „Hanina ben Dosa: A Controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era", *Journal of Jewish Studies* 23 (1972): 28–50, şi *Jesus the Jew* (Minneapolis: Fortress Press, 1981), 72–78. Pentru un studiu mai general asupra făcătorilor de minuni din perioada lui Isus, vezi William Scott Green, „Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition", *ANWR* 19.2 (1979): 619–47. O critică foarte competentă a cercetărilor despre Hanina se poate găsi în Baruch M. Bokser, „Wonder-Working and the Rabbinic Tradition: The Case of Hanina ben Dosa", *Journal of Jewish Studies* 16 (1985): 42–92.

Cel mai vechi text despre Apollonios datează din secolul al III-lea şi se numeşte *Viaţa lui Apollonios din Tyana*, de Filostrat din Atena. Pentru o traducere în limba engleză, vezi F.C. Conybeare, ed., *Philostratus: The Life of Apollonius of Tyana* (Londra: Heinemann, 1912). Cartea lui Conybeare include şi traducerea unei lucrări ulterioare despre Apollonios, de Hierocles, intitulată „Iubitorul de adevăr", care îl compară explicit pe Apollonios cu Isus din Nazaret. Vezi şi Robert J. Penella, *The Letters of Apollonius of Tyana* (Leiden, Olanda: Brill, 1979). Pentru o analiză a

paralelei dintre Apollonios şi Isus, vezi Craig A. Evans, „Jesus and Apollonius of Tyana“, în *Jesus and His Contemporaries,* 245–50.

Cercetările făcute de Harold Remus nu indică nicio diferenţă între felurile cum descriau păgânii şi creştinii timpurii miracolele şi pe cei ce le înfăptuiau; „Does Terminology Distinguish Early Christians from Pagan Miracles?“, *Journal of Biblical Literature* 101.4 (1982): 531–51; vezi şi Meier, *A Marginal Jew,* vol. II, 536. Alte date despre exorcistul Eleazar se pot găsi în Iosephus, „Antichităţi“ 8.46–48.

O panoramă a magiei şi a legilor împotriva ei, în perioada celui de-al doilea Templu, este prezentată de Gideon Bohak în *Ancient Jewish Magic: A History* (Londra: Cambridge University Press, 2008). „La fel ca în fabula cu Rumpelstiltskin (Picior-strâmb), exista o convingere generalizată că a cunoaşte numele altcuiva conferă o anumită putere asupra acelei persoane. Rugăciunile magice îşi extrăgeau adeseori puterea din numele celui care era blestemat sau binecuvântat.“ După cum spune Bultmann: „Ideea (...) că a cunoaşte numele demonului îţi dă putere asupra lui este un motiv bine-cunoscut şi larg răspândit“. Vezi *History of the Synoptic Tradition,* 232. Ulrich Luz citează ca exemplu elenistic povestea lui Chonsu, „Dumnezeul care alungă demonii“, drept pildă de recunoaştere a demonilor: „The Secrecy Motif and the Marcan Christology“, în *The Messianic Secret,* ed. Christopher Tuckett (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 75–96.

Joseph Baumgarten discută despre relaţia dintre boală şi posedarea demonică şi oferă o serie de referinţe la alte articole pe acelaşi subiect în „The 4Q Zadokite Fragments on Skin Disease“, *Journal of Jewish Studies* 41 (1990): 153–65.

Alte studii utile despre magia din lumea antică găsiţi la: Matthew W. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World* (Londra: Routledge, 2001); Naomi Janowitz, *Magic in Roman World* (Londra: Routledge, 2001); şi Ann Jeffers, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria* (Leiden, Olanda: Brill, 1996). Cuvântul „magie“ provine din termenul grecesc *mageia*, care-şi are originile în termenul persan pentru preot, *magos*; valabil şi pentru „mag / magi“.

Contrar percepției populare, miracolele lui Isus nu erau destinate să-i confirme identitatea mesianică. În toate profețiile biblice scrise vreodată despre mesia, nu există nicio caracterizare a acestuia ca făcător de minuni sau exorcist; mesia este rege, având sarcina de a restaura gloria Israelului şi a-i nimici duşmanii, nu de a-i vindeca pe bolnavi şi a alunga demonii (de fapt, în Biblia Ebraică demonii nici nu sunt pomeniți).

Iustin Martirul, Origen şi Irineu sunt citați de Anton Fridrichsen în *The Problem of Miracle in Primitive Christianity* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972), 87–95. Poate că cea mai celebră argumentație despre Isus ca magician este controversata teză a lui Morton Smith, *Jesus the Magician* (New York: Harper and Row, 1978). Argumentul lui Smith e foarte simplu: acțiunile miraculoase ale lui Isus din evanghelii prezintă o asemănare frapantă cu ceea ce vedem în „textele magice" ale epocii, aceasta indicând faptul că Isus s-ar putea să fi fost considerat de către confrații săi evrei şi de către romani doar un magician ca oricare altul. Şi alți cercetători, mai cu seamă John Dominic Crossan, sunt de acord cu analiza lui Morton. Vezi Crossan, *The Historical Jesus,* 137–67. Argumentația lui Smith este solidă şi nu merită oprobriul manifestat în anumite cercuri ştiințifice, deşi obiecțiile mele la adresa ei sunt exprimate clar în text. Pentru paralele dintre povestirile miraculoase din evanghelii şi cele din scrierile rabinice, vezi Craig A. Evans, „Jesus and the Jewish Miracle Stories" în *Jesus and His Contemporaries,* 213–43.

Cu privire la legea pentru curățirea leproşilor, trebuie să se rețină că Tora le permite celor care sunt săraci să înlocuiască doi dintre miei cu doi porumbei sau două turturele (Leviticul, 14:21–22).

Capitolul 10: Vie împărăția Ta

Pentru o tratare clară şi concisă a Împărăției lui Dumnezeu în Noul Testament, vezi Joachim Jeremias, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus* (New York: Charles Scribner's

Sons, 1971). Jeremias declară că Împărăţia lui Dumnezeu este „tema centrală din proclamaţia publică a lui Isus". Vezi şi Norman Perrin, *The Kingdom of God in the Teachings of Jesus* (Philadelphia: Westminster Press, 1963) şi *Rediscovering the Teachings of Jesus* (New York: Harper and Row, 1967). Perrin se referă la Împărăţia lui Dumnezeu ca fiind însuşi miezul mesajului lui Isus: „Toate celelalte din învăţăturile lui îşi au punctul de plecare în această convingere centrală, inspiratoare de adoraţie — sau de ridiculizare, în funcţie de perspectiva fiecăruia".

Conform lui John Meier, „în afara evangheliilor sinoptice şi a lui Isus însuşi, [termenul Împărăţia lui Dumnezeu] nu pare să fi fost prea larg folosit, nici de evrei, şi nici de creştini, la începutul secolului I e.n." — *A Marginal Jew*, vol. II, 239. Biblia Ebraică nu foloseşte niciodată expresia „Împărăţia lui Dumnezeu", dar foloseşte „Împărăţia lui Iahve", în Cartea întâi a Cronicilor, 28:5, când David vorbeşte despre Solomon aşezat pe tronul Împărăţiei lui Iahve. Cred că putem spune cu deplină certitudine că această sintagmă are aceeaşi semnificaţie cu „Împărăţia lui Dumnezeu". Acestea fiind zise, expresia exactă „Împărăţia lui Dumnezeu" se găseşte numai în textul apocrif „Înţelepciunea lui Solomon" (10:10). Exemple ale suveranităţii lui Dumnezeu şi ale dreptului său de a domni se găsesc, desigur, peste tot în Biblia Ebraică — de exemplu: „Iar Domnul împărăţi-va în veac şi în veacul veacului" (Exodul, 15:18). Perrin consideră că impulsul pentru a folosi cuvântul „împărăţie" în Rugăciunea către Domnul poate fi găsit într-o rugăciune kaddesh în aramaică descoperită într-o sinagogă străveche din Israel, despre care el afirmă că se folosea în vremea lui Isus. Rugăciunea declară: „Preamărit şi preasfinţit va fi marele său nume în lumea pe care a creat-o după voia lui. Fie dat să fiinţeze împărăţia în timpul vieţii tale şi în zilele tale şi în timpul vieţii tuturor celor din casa lui Israel cât mai repede şi într-un timp apropiat". Vezi *The Kingdom of God in the Teachings of Jesus*, 19.

La fel ca mulţi alţi cercetători, Perrin e convins că Isus folosea termenul „Împărăţia lui Dumnezeu" în sens eshatologic. Richard Horsley, însă, precizează că, deşi acţiunile cu privire la Împărăţie pot fi considerate „finale", acest lucru nu implica neapărat un

eveniment eshatologic. „Simbolurile care înconjoară Împărăţia lui Dumnezeu nu se referă la un «ultim», «final», «eshatologic» şi «atoatetransformator» act al lui Dumnezeu." Horsley mai scrie: „Dacă sâmburele iniţial al oricărora dintre afirmaţiile despre «cineva ca Fiul Omului» care «venea pe norii cerului» provine de la Isus, atunci, la fel ca imaginea din Daniel, 7:13, la care se raportează, ele sunt simbolizări ale răsplătirii celor drepţi, persecutaţi şi care suferă". Ideea lui Horsley este aceea că Împărăţia lui Dumnezeu poate fi înţeleasă corect în termeni eshatologici numai în măsura în care aceasta implică activitatea finală şi definitivă a lui Dumnezeu pe Pământ. El observă, pe bună dreptate, că odată ce abandonăm ideea că predicile lui Isus despre Împărăţia lui Dumnezeu se referă la Sfârşitul Timpurilor, putem renunţa şi la dezbaterea istorică despre felul cum vedea Isus Împărăţia — ca pe un lucru prezent sau viitor. Vezi *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 168-69. Cu toate acestea, pentru cei interesaţi de dezbaterea privind „prezentul sau viitorul", John Meier, care consideră că Împărăţia lui Dumnezeu era înţeleasă ca un eveniment eshatologic, aduce argumente în ambele sensuri, în *A Marginal Jew*, vol. II, 289-351. Printre cei care nu sunt de acord cu Meier se numără şi John Dominic Crossan, *Jesus: A Revolutionary Biography*, 54-74; Marcus J. Borg, *Jesus: A New Vision* (New York: HarperCollins, 1991), 1-21; şi, desigur, eu însumi. După cum spune Werner Kelber, „Împărăţia anunţă încheierea unei ordini mai vechi a lucrurilor". Vezi *The Kingdom in Mark* (Philadelphia: Fortress Press, 1974), 23.

Pentru mai multe date despre caracteristicile evreieşti ale lui Isus din Nazaret, vezi Amy-Jill Levine, *The Misunderstood Jew* (New York: HarperOne, 2006). Afirmaţiile lui Isus împotriva ne-evreilor pot fi acceptate cu suficient temei ca fiind istorice, dacă ţinem seama de faptul că primii creştini îi curtau activ pe ne-evrei pentru a-i converti şi n-ar fi fost prea bine slujiţi în eforturile lor de aceste versete din evanghelii. Este adevărat că Isus considera că ne-evreii aveau să fie primiţi până la urmă în Împărăţia lui Dumnezeu, odată ce aceasta se instaura. Dar, după

cum remarcă John Meier, Isus pare să fi considerat că acest lucru era valabil numai la sfârşitul istoriei Israelului, când ne-evreii urmau să fie primiţi în împărăţie ca subordonaţi ai evreilor — *A Marginal Jew*, vol. III, 251.

Sunt de acord cu Richard Horsley că poruncile „iubeşte-ţi duşmanul" şi „întoarce şi celălalt obraz" din Evanghelia lui Luca sunt, foarte probabil, mai apropiate de materialul original Q decât afirmaţiile paralele din Matei, care identifică poruncile lui Isus cu porunca din Biblia Ebraică „ochi pentru ochi" *(lex talionis)*. Vezi *Jesus and the Spiral of Violence*, 255–65.

Cu privire la Matei, 11:12, am inclus aici varianta versetului — „Împărăţia Cerurilor se ia cu năvala şi năvălitorii pun mâna pe ea" — atât pentru că sunt convins că aceasta este forma originală a versetului, cât şi pentru că se potriveşte mai bine cu contextul pasajului. Versiunea standard a pasajului spune: „Din zilele lui Ioan Botezătorul şi până acum, Împărăţia Cerurilor operează prin forţă, iar oamenii puternici o răpesc". Aceasta este traducerea lui Rudolf Otto din *The Kingdom of God and the Son of Man*, 78. Remarcaţi că această variantă a versetului este cel mai adesea tradusă imprecis, ca „Din zilele lui Ioan Botezătorul şi până acum, Împărăţia Cerurilor *îndură violenţă*, iar *oamenii violenţi* o răpesc", deşi chiar şi aceste traduceri vor include o variantă de interpretare pentru a indica diateza activă pe care o folosesc în traducerea mea. Problema e legată de verbul *biazomai*, care înseamnă „a folosi violenţa sau forţa". La timpul prezent, *biazomai* poate însemna „a aplica violenţa cuiva", dar în acest pasaj nu funcţionează prezentul. De asemenea, la diateza pasivă, *biazomai* poate însemna „a folosi violenţa sau forţa" — dar, din nou, în Matei 11:12 nu este folosită diateza pasivă. Conform UBS *Lexicon*, cuvântul *biazomai* din acest pasaj este, de fapt, diateza medie din greacă, şi ca atare înseamnă „a exercita violenţă". Un indiciu privind modul de a traduce pasajul din Matei 11:12 poate fi găsit în pasajul paralel din Luca 16:16. Luca, poate dorind să evite controversa, omite complet prima jumătate a versetului — „Împărăţia Cerurilor se ia prin forţă/violenţă [străduinţă]". Totuşi, în a doua jumătate a versetului, foloseşte la diateza activă

exact acelaşi cuvânt, *biazetai*, în fraza „şi cei ce se silesc pun mâna pe ea"[1]. În ultimă instanţă, traducerea obişnuită, „Împărăţia Cerurilor se ia prin violenţă [străduinţă]", nu se potriveşte nici cu momentul când Isus a rostit cuvintele respective, nici cu contextul în care a trăit. Iar contextul e totul. Vezi *Analytic Greek New Testament* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1981). De asemenea, vezi şi nota despre Matei, 11:12, din *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996) şi *Greek-English Lexicon of the New Testament"*, ed. Johannes P. Louw şi Eugene A. Nida (Grand Rapids, Michigan: United Bible Societies, 1988). Louw şi Nida remarcă, în mod corect, că „în multe limbi poate fi dificil, dacă nu chiar imposibil, să se vorbească despre Împărăţia Cerurilor care «îndură atacuri violente»", deşi consimt că „o oarecare formă activă poate fi folosită, de exemplu: «şi atacă violent Împărăţia Cerurilor» sau «... domnia lui Dumnezeu»".

Capitolul 11: Dar voi cine ziceţi că sunt?

Despre aşteptarea întoarcerii lui Ilie de către evreii palestinieni în secolul I şi inaugurarea epocii mesianice, vezi John J. Collins, *Apocalypticism in the Dead See Scrolls* (Londra: Routledge, 1997). Despre imitarea deliberată a lui Ilie de către Isus, vezi John Meier, *A Marginal Jew*, vol. III, 622-26.

Spre deosebire de Matei şi Luca, unde se indică o schimbare în apariţia fizică a lui Isus în timpul transfigurării (Matei, 17:2; Luca, 9:29), Marcu susţine că Isus s-a transfigurat într-un fel care nu îi afecta decât hainele (9:3). Paralelele dintre descrierea transfigurării şi Cartea Exodului sunt evidente: Moise îi ia pe Aaron, Nadab şi Abihu pe Muntele Sinai, unde este înghiţit de un nor şi primeşte Legile împreună cu schema construirii cortului. Asemenea lui Isus, Moise se transformă pe munte în prezenţa lui Dumnezeu. Există însă o mare diferenţă între cele două poveşti.

---

[1] „Fiecare dă năvală în ea." (*N.t.*)

Moise primeşte Legile direct de la Dumnezeu, în timp ce Isus doar îi vede pe Moise şi pe Ilie, neprimind nimic de ordin fizic. Diferența dintre cele două poveşti are ca scop accentuarea superiorității lui Isus față de Moise. Moise se transformă în urma interacțiunii cu puterea divină, în timp ce Isus se transformă prin propriile sale puteri. Morton Smith este de părere că Moise şi Ilie, împreună cu Legea şi Profeții apar ca subordonați ai lui Isus. Vezi „The Origin and History of the Transfiguration Story", *Union Seminary Quarterly Review* 36 (1980): 42. Ilie a urcat şi el pe munte şi a simțit atingerea lui Dumnezeu. „Domnul a spus: Du-te şi stai pe munte în prezența lui Dumnezeu şi aşteaptă-l să treacă. Apoi un vânt puternic a frânt muntele în două şi a sfărâmat pietrele în fața Domnului, dar Domnul nu era în vânt. După vânt a fost un cutremur, dar Domnul nu era în cutremur. După cutremur un foc, dar Domnul nu era în foc. Iar după foc a venit o şoaptă blândă". (Cartea întâi a Regilor, 19:11–12) Trebuie să reținem faptul că Smith consideră povestea schimbării la față ca aparținând „lumii magice". Teza sa îl propune pe Isus ca magician „printre alți magicieni". Smith, aşadar, consideră transfigurarea un eveniment de ordin mistic şi hipnotic ce necesita linişte; vraja este în cele din urmă ruptă atunci când Petru îi vorbeşte. Tentativa lui Marcu de a folosi această poveste ca pe o confirmare a mesianismului lui Isus este, în viziunea lui Smith, o greşeală din partea evanghelistului. Totul demonstrează concepția lui Marcu, şi anume că puterea lui Isus o depăşeşte pe cea a celorlalte două personaje. Aceasta nu este, bineînțeles, o afirmație nouă în cadrul hristologiei Noului Testament. Pavel afirmă explicit superioritatea lui Isus asupra lui Moise (Romani, 5:14, Corinteni 1, 10:2), la fel ca autorul cărții Evreilor (3:1–6). Cu alte cuvinte, Marcu pur şi simplu afirmă una dintre credințele obişnuite ale creştinismului timpuriu — faptul că Isus este noul Moise promis în Deuteronom 18:15. Vezi şi Morna D. Hooker, „«What Doest Thou Here, Elijah?» A Look at St. Mark's Account of the Transfiguration", *The Glory of Christ in the New Testament,* ed. L.D. Hurst *et al.* (Oxford: Clarendon Press, 1987), 59–70. Hooker consideră foarte

semnificativ faptul că evanghelia lui Marcu îl menționează întâi pe Ilie, afirmând că Moise era *cu* el.

Termenul „secret mesianic" este o traducere a cuvântului german *Messiasgeheimnis* şi este derivat din clasicul studiu al lui William Wrede, *The Messianic Secret*, tradus în limba engleză de J.C.G. Greig (Londra: Cambridge University Press, 1971). Teoriile despre taina mesianică pot fi împărțite în două mari şcoli de gândire: cei care consideră că secretul are la bază personajul istoric Isus şi cei care îl consideră o creație fie a evanghelistului, fie a comunității marciene timpurii. Wrede argumentează că secretul mesianic este un produs al comunității marciene şi o modificare ulterioară a evangheliei. El susține că taina mesianică provine din dorința lui Marcu de a împăca noțiunea creştină primitivă potrivit căreia Isus a devenit mesia abia după înviere, cu cea care îl definea ca mesia pe tot parcursul vieții şi misiunii sale. Problema cu teoria lui Wrede este că nicăieri în Marcu 16:1-8 (finalul original al Evangheliei lui Marcu) nu este sugerată o transformare a identității lui Isus mai departe de dispariția sa inexplicabilă din mormânt. În orice caz, este dificil de explicat cum ar fi putut învierea, o noțiune străină aşteptărilor mesianice ale palestinienilor secolului I, să dea naştere credinței că Isus era mesia. Concluzia studiului lui Wrede era că: „Isus nu s-a prezentat niciodată ca un mesia" în timpul vieții, o ipoteză interesantă şi probabil corectă. Printre cei care îl dezaprobă pe Wrede şi susțin că „secretul mesianic" este un concept provenit tocmai de la personajul istoric Isus se numără şi Oscar Cullman, *Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1963), 111-36 şi James D.G. Dunn, „The Messianic Secret in Mark", *The Messianic Secret*, ed. Christopher Tuckett (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 116-36. Pentru mai multe informații generale despre secretul mesianic, vezi James L. Blevins, *The Messianic Secret in Markan Research, 1901-1976* (Washington, D.C.: University Press of America, 1981) şi Heikki Raisanen, *The „Messianic Secret" in Mark* (Edinburgh: T&T Clark, 1990). Raisanen susține în mod argumentat că majoritatea teoriilor despre „secretul mesianic" pornesc de la premisa că „punctul de vedere teologic asupra

evangheliei lui Marcu s-ar baza pe o *singură* teologie a tainelor". El consideră, şi mulţi cercetători contemporani sunt de acord, că „secretul mesianic" poate fi înţeles doar atunci când conceptul tainei este „dezasamblat... în componente conectate între ele doar la nivel relativ"; Raisanen, *Messianic Secret,* 242–43.

Pentru un scurt bilanţ al numeroaselor paradigme mesianice care au existat în Palestina secolului I, vezi Craig Evans, „From Anointed Prophet to Anointed King: Probing Aspects of Jesus' Self-Understanding", *Jesus And His Contemporaries,* 437–56.

Deşi mulţi cercetători contemporani ar fi de acord cu mine că apelativul „Fiul Omului" provine de la Isus ca personaj istoric, trebuie ne întrebăm câte şi care dintre afirmaţiile referitoare la „Fiului Omului" sunt autentice. Marcu indică trei instanţe principale ale interpretării lui Isus ca deţinător al acestei titulaturi obscure. Mai întâi, este folosită în descrierea figurii viitoare care va sosi odată cu Judecata (Marcu, 8:38, 13:26, 14:62). Apoi este folosită în contextul supliciului la care va fi expus Isus (Marcu, 8:31, 9:12, 10:33). Şi, în final, mai există un număr de pasaje în care „Fiul Omului" este descris ca un conducător lumesc înzestrat cu autoritatea de a ierta păcate (Marcu, 2:10, 2:28). Dintre aceste trei categorii, a doua este cea mai prezentă la Marcu. Unii cercetători, inclusiv Hermann Samuel Reimarus, *The Goal of Jesus and His Disiples* (Leiden, Olanda: Brill, 1970) acceptă doar istoricitatea citatelor non-eshatologice, aşa-numitele „vorbe din popor". Alţii, printre care şi Barnabas Lindars, *Jesus Son of Man* (Londra: SPCK Publishing, 1983) le consideră autentice doar pe cele care fac parte din „textele tradiţionale" (*Q* şi Marcu) şi care reproduc expresia de bază *bar enasha* (sunt nouă, în total) ca formulă de autointitulare. Şi totuşi, alţii consideră că singurele referiri autentice sunt cele apocaliptice: „Singurele pasaje autentice sunt cele în care expresia e folosită cu sensul apocaliptic pe care îl recunoaştem încă de la Daniel", scrie Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (New York: Macmillan, 1906), 283. Şi evident, mai sunt şi alţi cercetători care resping validitatea tuturor citatelor legate de „Fiul Omului". Aceasta a fost, mai mult sau mai puţin, concluzia celebrului „Seminar despre Isus", susţinut de

Robert W. Funk și Roy W. Hoover, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York: Polebridge Press, 1993). O analiză completă a dezbaterilor seculare privind subiectul ne este oferită de Delbert Burkett în esențiala sa monografie *The Son of Man Debate* (New York: Cambridge University Press, 1999). Un comentariu interesant al lui Burkett este acela că gnosticii ar fi înțeles termenul „fiu" cu sensul său propriu, crezând că Isus își afirmă relația filială cu gnosticul „eon" sau zeul Anthropos („Om").

Geza Vermes demonstrează că titlul *bar enasha* nu este niciodată folosit în sursele aramaice; „The Son of Man Debate", *Journal for the Study of the New Testament 1* (1978): 19–32. Trebuie menționat că Vermes face parte dintre puținii cercetători care consideră că expresia „Fiul Omului" este doar o perifrază aramaică pentru „eu" - un mod indirect și omagial prin care vorbitorul se referă la el însuși - ca atunci când Isus spune: „Vulpile au vizuini și păsările cerului au cuiburi, dar Fiul Omului n-are [adică, *eu nu am*] unde-și odihni [*să-mi odihnesc*] capul" (Matei, 8:20 | Luca, 9:58). Vezi și P. Maurice Casey, *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7* (Londra: SPCK Publishing, 1979). Dar, după cum observă Burkett, problema principală cu teoria perifrazei este că „expresia necesită un pronume demonstrativ («*acest* [om]»), care în expresia din evanghelie lipsește" — *The Son of Man Debate*, 96. Alții consideră că, dimpotrivă, „Fiul Omului" nici măcar nu se referă la Isus, ci la altă figură pe care Isus o aștepta să îl urmeze. „Dar când va veni Fiul Omului în slava sa, cu toți sfinții îngeri, va sta pe scaunul de domnie al slavei sale" (Matei, 25:31). Printre susținătorii proeminenți ai teoriei că Isus se referea la un alt „fiu al omului", se numără și Iulius Wellhausen și Rudolf Bultmann. Dar și asta este improbabil, în contextul în care Isus folosește expresia pentru a se compara pe sine cu Ioan Botezătorul: „Căci a venit Ioan, nici mâncând, nici bând și ei zic: «Are demon!» A venit Fiul Omului mâncând și bând și ei zic: «Iată un om mâncăcios și băutor de vin, un prieten al vameșilor și al păcătoșilor!»" (Matei 11:18–19 | Luca 7:33–34). Printre cei care consideră că „Fiul Omului" este o expresie aramaică însemnând „un om" în general sau, în particular, „un om ca mine", îi

menționez pe Barnabas Lindars, *Jesus Son of Man*, și pe Reginald Fuller, „The Son of Man: A Reconsideration", în *The Living Texts: Essays in Honor of Ernest W. Saunders*, ed. Dennis E. Groh și Robert Jewett (Lanham, Maryland: University Press of America, 1985), 207–17. Acești cercetători subliniază faptul că Dumnezeu i se adresează profetului Iezechiel cu formula *ben adam*, însemnând ființă omenească, dar putând să însemne și ființă omenească ideală. Pentru lipsa unei definiții unitare a termenului în rândul evreilor, vezi Norman Perrin, „Son of Man", *Interpreter's Dictionary of the Bible* (Nashville: Abingdon, 1976), 833–36, și Adela Yarbro Collins, „The Influence of Daniel on the New Testament", *Daniel*, ed. John J. Collins (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 90–123.

Deși „cel precum fiul omului" nu este niciodată identificat ca fiind mesia, se pare că teologii evrei și rabinii primului secol așa îl interpretau. Este neclar, însă, dacă și Isus îl vedea pe „cel precum fiul omului" la care se referea Daniel ca pe o figură mesianică. Nu toți cercetătorii sunt de părere că Daniel se referă la un individ anume atunci când folosește expresia „fiul omului". Este posibil să fie o metaforă pentru Israel și victoria sa asupra dușmanilor săi. Același lucru este valabil și pentru Iezechiel, unde „fiul omului" nu trebuie neapărat să fie un individ pe nume Iezechiel, ci un reprezentant simbolic al omului ideal. De fapt, Maurice Casey crede că „fiul omului" prezent în Cartea lui Enoh nici nu este un individ anume, ci, pur și simplu, un „om", în sens generic; vezi „The Use of the Term «Son of Man» in the Similitudes of Enoch", *Journal for the Study of Judaism* 7.1 (1976): 11–29. Nu contrazic această variantă, dar cred că există o diferență clară între sensul cu care este folosit termenul în, să zicem, Ieremia 51:43 — „Cetățile lui au ajuns un pustiu; un pământ fără apă și pustiu, o țară unde nimeni nu locuiește și pe unde niciun fiu al omului [*ben adam*] nu trece" — și felul în care este folosit la Daniel 7:13 pentru a se referi la un personaj anume.

Atât Enoh, cât și Ezdra îl identifică în mod direct pe „fiul omului" cu mesia, însă în Ezdra 4, este numit de asemenea „fiul meu" de către Dumnezeu. „Căci fiul meu mesia va fi dezvăluit cu

aceia care sunt cu el, şi aceia care vor rămâne se vor bucura vreme de patru sute de ani. Iar după se vor bucura vreme de patru sute de ani. Iar după aceşti ani, fiul meu Mesia va muri, şi toți cei ce au suflare omenească" (Ezdra 4, 7:28-29). Cartea lui Ezdra, după cum ştim, a fost scrisă la sfârşitul primului secol, sau cel târziu la începutul celui de-al doilea, e.n. Totuşi, a avut loc o lungă dezbatere cu privire la datarea „Similitudinilor". Întrucât nu s-a găsit niciun exemplar al „Similitudinilor" printre numeroasele exemplare din Enoh descoperite la Qumran, majoritatea cercetătorilor sunt convinşi că Ezdra 4 n-a fost scrisă decât la mult timp după distrugerea Templului, în 70 e.n. Vedeți Matthew Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual Notes* (Leiden, Olanda: Brill, 1985), precum şi David Suter, „Weighed in Balance: The Similitudes of Enoch in Recent Discussion", *Religious Studies Review* 7 (1981): 217-21, şi J.C. Hindly, „Towards a Date for the Similitudes of Enoch: A Historical Approach", *New Testament Studies* 14 (1967-68): 551-65. Hindly oferă pentru "Similitudini" o dată situată între anii 115 şi 135 e.n., care după părerea mea este cam tardivă. De bine de rău, cea mai credibilă dată pe care o putem propune pentru „Similitudini" este cândva după distrugerea Ierusalimului, în 70 e.n., dar înainte de redactarea Evangheliei lui Matei, în jurul anului 90 e.n.

Pentru alte paralele între „fiul omului" la Enoh şi „fiul omului" în textul evanghelic specific lui Matei, vezi Burkett, *The Son of Man Debate*, 78 şi John J. Collins, „The Heavenly Representative: The «Son of Man» in the Similitudes of Enoch", în *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*, ed. John J. Collins şi George Nickelsburg (Chico, California: Scholars Press, 1980), 111-33. Pentru „fiul omului" ca ființă cerească preexistentă în a patra evanghelie, vezi Delbert Burkett, *The Son of the Man in the Gospel of John* (Sheffield, Marea Britanie: Sheffield Academic Press, 1991) şi R.G. Hamerton-Kelly, *Pre-Existence, Wisdom and the Son of Man* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973). Trebuie să reținem că nici la Enoh, nici în Ezdra 4, termenul de „fiul omului" nu este folosit ca titlu şi, cu atât mai puțin, în felul folosit de Isus.

Aflat în fața lui Caiafa, Isus citează din Daniel 7:13 şi din Psaltire 110:1. „Zis-a Domnul Domnului meu: «Stai de-a dreapta mea, până ce voi pune pe vrăjmaşii tăi aşternut picioarelor tale»". La prima vedere, includerea lui Daniel 7:13 şi a Psalmului 110:1 în replica lui Isus către arhiereu ar putea părea forțată — însă, conform lui T.F. Glasson, Isus face o legătură foarte firească. Glasson notează că, în Daniel, venirea Fiului Omului „încercuit de norii cerurilor" simbolizează stabilirea Împărăției Cerurilor pe Pământ. Astfel, odată ce Isus a fost ridicat la rang de „mână dreaptă a lui Dumnezeu", împărăția pe care a descris-o în 1:15 va deveni „noua comunitate a sfinților". Pentru Glasson, referirea la Psalmi demonstrează exaltarea personală a lui Isus, în timp ce referirea la Daniel indică instaurarea Împărăției Cerurilor pe Pământ — un eveniment ce va avea loc odată cu moartea şi învierea sa. Această teorie se potriveşte cu cele trei interpretări pe care le oferă Isus despre „Fiul Omului". Cu alte cuvinte, Glasson consideră că acesta este momentul în care cele două titluri, mesia şi Fiul Omului, ajung să se întâlnească şi să îl reprezinte pe Isus. Vezi Thomas Francis Glasson, „Reply to Caiaphas (Mark 14:62)" din *New Testament Studies* 7 (1960): 88–93. Mary Ann L. Bevis observă paralelele dintre povestea întâlnirii dintre Isus şi Caiafa şi mărturia precedentă făcută de Petru. Ambele scene încep cu întrebări asupra identității lui Isus (8:27, 14:60) şi ambele se încheie cu un discurs despre Fiul Omului. Mai mult, în ambele cazuri, Isus este blamat pentru reinterpretarea titlului mesianic (8:32–33, 14:63–65); vezi Mary Ann L. Beavis, „The Trial Before the Sanhedrin (Mark 14:53–65): Reader Response and Greco-Roman Readers", *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987): 581–96.

Capitolul 12: Nu avem împărat decât numai pe Cezarul

Oricât ar fi de tentant să etichetăm trădarea lui Iuda Iscarioteanul ca pe o simplă înfloritură narativă, atestarea gestului său de către toate patru evangheliile – deşi fiecare îi atribuie propria motivație a trădării – ne împiedică să facem acest lucru.

Marcu şi Matei afirmă în mod clar că „mulţimea" a fost trimisă din ordinul direct al Sanhedrinului, iar Luca adaugă prezenţa căpeteniilor Templului în momentul arestării pentru a-şi întări punctul de vedere. Numai Evanghelia lui Ioan indică prezenţa trupelor romane în momentul arestării. Acest lucru e foarte puţin probabil, din moment ce niciun soldat roman nu ar aresta un infractor pentru a-l duce Sanhedrinului, cu excepţia cazului în care i-ar fi fost ordonat de către prefect şi nu există niciun indiciu că Pilat s-ar fi implicat în situaţia lui Isus înainte ca acesta să-i fie adus în audienţă. Deşi Marcu sugerează că cel care a scos sabia era „unul din cei ce stăteau lângă el" (Marcu 14:47), restul evangheliilor îl identifică în mod clar pe cel care a tăiat urechea unui servitor al Templului ca fiind ucenic. De fapt, Ioan spune că ucenicul mânuitor de sabie ar fi fost chiar Simon Petru (Ioan 18:8–11). Stinghereala lui Luca faţă de ideea că Isus s-ar fi opus arestării este ameliorată de insistenţa cu care povesteşte că acesta ar fi stopat confruntarea şi chiar ar fi vindecat urechea servitorului înainte să fie escortat de către gărzi (Luca 22:49–53). Cu toate acestea, Luca este cel care ne informează că Isus le-ar fi cerut ucenicilor săi să aducă *două* săbii la Ghetsimani (Luca 22:35–38).

Despre Eusebius, vezi Pamphili Eusebius, *Ecclesiastical History. III.3*, citat în George R. Edwards, *Jesus and the Politics of Violence* (New York: Harper and Row, 1972), 31. Relatarea lui Eusebius a fost criticată de câţiva cercetători contemporani, printre care şi L. Michael White în *From Jesus to Christianity* (New York: HarperOne, 2004), 230.

Raymond Brown argumentează în favoarea unei serii de naraţiuni pre-evanghelice, descriind zilele patimilor în lucrarea sa enciclopedică *The Death of the Messiah* (New York: Doubleday, 1994), 53–93. Lui Brown i se opune aşa-numita Şcoală Perrin, care respinge ideea unor naraţiuni pre-marciene ale zilelor patimilor, susţinând că întreaga cronologie a evenimentelor (proces şi crucificare) a fost conturată iniţial de Marcu şi preluată de celelalte evanghelii canonice, inclusiv de Ioan. Vezi *The Passion in Mark: Studies on Mark 14–16*, ed. W.H. Kelber (Philadelphia: Fortress Press, 1976).

Pentru practicarea crucificării de către evrei, vezi Ernst Bammel, „Crucifixion as a Punishment in Palestine", *The Trial of Jesus*, ed. Ernst Bammel (Naperville, Illinois: Alec R. Allenson, 1970), 162–65. Josef Blinzler menționează că în epoca ocupației romane se instalase o anumită standardizare a procesului de crucificare, mai ales în ceea ce privește prinderea în cuie a mâinilor și a picioarelor pe bârna de lemn. De obicei, procesiunea începea cu o biciuire și, cel puțin la romani, se obișnuia ca osânditul să-și care singur crucea până la locul execuției. Vezi Blinzler, *The Trial of Jesus* (Westminster, Maryland: Newman Press, 1959).

Iosephus notează că evreii care au încercat să evadeze din Ierusalim în timpul asediului lui Titus au fost mai întâi executați și abia pe urmă crucificați: „Războiul iudeilor", 5. 449–51. Martin Hengel scrie că, deși crucificarea era o pedeapsă rezervată cetățenilor ne-romani, au existat și excepții, mai ales pentru cei ale căror infracțiuni erau considerate acte de trădare. Cu alte cuvinte, a-i acorda unui cetățean „pedeapsa unui sclav" însemna că infracțiunea sa era atât de gravă, încât îi anula cetățenia romană. Vezi Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross* (Philadelphia: Fortress Press, 1977) 39–45. Citatul din Cicero apare în Hengel, 37. Vezi și J.W. Hewitt, „The Use of Nails in the Crucifixion", *Harvard Theological Review* 25 (1932): 29–45.

Legat de apariția lui Isus în fața lui Caiafa, așa cum este descrisă în evanghelii, Matei și Marcu spun că Isus a fost adus în curtea (*aule*) arhiereului și nu în fața Sanhedrinului. Spre deosebire de Marcu, Matei îl identifică pe arhiereu ca fiind Caiafa. Ioan susține că Isus a fost inițial adus în fața fostului arhiereu Ana, înainte ca acesta să-l trimită ginerelui său și actualului arhiereu Caiafa. Merită menționat că Marcu susține că afirmația cum că Isus va dărâma Templul și va construi altul fără ziduri este falsă, deși Matei, Luca, Faptele Sfinților Apostoli și Ioan arată că tocmai asta anunța Isus că va face (Matei, 26:59–61; Faptele Sfinților Apostoli, 6:13–14; Ioan, 2:19). De fapt, o versiune a aceleiași declarații poate fi întâlnită și în Evanghelia după Toma: „Voi distruge această casă și nimeni nu va putea s-o mai ridice".

Marcu pune amenințarea lui Isus în gura celor care îl batjocoresc în timpul răstignirii. Dacă afirmația este falsă, aşa cum sugerează Marcu, de unde ar fi auzit-o aceştia? De la întrunirea secretă a Sanhedrinului? Puțin probabil. Drept vorbind, asemenea afirmații par fundamentale pentru hristologia bisericii de după anul 70 e.n., care vedea comunitatea creştină ca fiind „Templul fără ziduri". E de la sine înțeles că, oricare ar fi fost cuvintele folosite de Isus, acesta a amenințat Templul într-un fel sau altul. Acelaşi lucru e atestat şi la Marcu: „Vezi tu aceste clădiri mari? Nu va rămâne aici piatră pe piatră care să nu fie dărâmată" (Marcu, 13:2). Pentru mai multe informații despre amenințările aduse de Isus Templului, vezi Richard Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence,* 292–96. Ținând cont de aceste argumente, încercarea disperată a lui Marcu de a demonstra că Isus a fost judecat pe nedrept devine ridicolă.

Raymond Brown enumeră douăzeci şi şapte de discrepanțe între procesul lui Isus la Sanhedrin şi procedura rabinică de mai târziu; *Death of the Messiah,* 358–59. D.R. Catchpole examinează argumentele împotriva istoricității procesului în „The Historicity of the Sanhedrin Trial", *Trial of Jesus,* 47–65. Procesele nocturne erau cel puțin neobişnuite, aşa cum se demonstrează şi în Faptele Sfinților Apostoli, 4:3–5, în care Petru şi Ioan sunt arestați pe timp de noapte, dar trebuie să aştepte până dimineață pentru a fi judecați de către Sanhedrin. Luca, autorul acestui pasaj din Faptele Sfinților Apostoli, încearcă să rezolve încurcătura colegilor săi evanghelişti explicând că au fost două înfățişări înaintea Sanhedrinului: una în noaptea arestării lui Isus şi alta „în timpul zilei". În Faptele Sfinților Apostoli 12:1–4, Petru este arestat în timpul Paştelui, dar nu este adus în fața oamenilor pentru a fi judecat decât după festivitate, deşi Solomon Zeitlin se opune ideii că Sanhedrinul nu s-ar fi putut reuni în seara Sabatului; Zeitlin, *Who Crucified Jesus?* (New York: Bloch, 1964). Aici am putea opta pentru cronologia lui Ioan, în care Sanhedrinul s-a întrunit cu câteva zile înaintea arestării lui Isus, însă ținând cont că la Ioan devastarea Templului şi intrarea triumfătoare în Ierusalim fac parte dintre primele acțiuni ale misionariatului său, deşi toți

cercetătorii sunt de acord că aceasta a fost principala cauză a arestării sale, logica lui Ioan nu se susține.

Pentru mai multe informații despre dreptul evreilor sub ocupație romană de a condamna infractori la moarte, vezi *Death of the Messiah,* de Raymond Brown, vol. I, 331–48. Concluzia lui Catchpole asupra acestui subiect este cea corectă, în opinia mea: „Evreii puteau judeca [un caz de pedeapsă capitală], dar nu puteau executa". Vezi „The Historicity of the Sanhedrin Trial", *The Trial of Jesus,* 63. G.W.H. Lampe sugerează că un document oficial al „procesului" lui Isus în fața lui Pilat ar fi trebuit să existe, având în vedere starea de conservare a altor documente similare implicând martiri creștini. Aparent, câțiva scriitori creștini menționează existența unor *Acta Pilati* în secolele al II-lea și al III-lea, însă, chiar dacă acest lucru ar fi fost adevărat (și probabil nu este), nu avem vreun motiv să credem că un astfel de document ar fi altceva decât o altă polemică hristologică. Vezi G.W.H. Lampe, „The Trial of Jesus in the *Acta Pilati*", *Jesus and the Politics of His Day,* 173–82.

Plutarh scrie că „fiecare infractor trimis la execuție își cară singur crucea".

PARTEA A III-A

Prolog: Și Cuvântul S-a făcut trup

Dovada că Ștefan era un evreu din diaspora stă în faptul că este desemnat ca liderul „Celor Șapte", adică „Eleniștii", care au intrat în conflict cu Ebraicii, după cum aflăm din Faptele Sfinților Apostoli 6 (vezi mai jos, pentru mai multe informații despre Eleniști). Cei care l-au executat pe Ștefan erau oameni liberi, ei înșiși Eleniști, însă recent imigrați în Ierusalim și afiliați cu conducerea iudaică locală. Vezi Marie-Éloise Rosenblatt, *Paul the Accused* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1995), 24.

Cele mai timpurii dovezi ale credinței în învierea morților pot fi găsite în tradițiile ugaritice și iraniene. Scripturile zoroastrice,

mai ales Gatha, reprezintă cel mai vechi şi, probabil, cel mai bine dezvoltat concept de înviere a individului, atunci când descriu morţii „ridicându-se în trupurile lor la sfârşitul lumii" (Yasna 54). Egiptenii credeau că faraonii vor învia, însă nu puteau accepta învierea maselor.

Stanley Porter descoperă exemple de înviere individuală în religiile greceşti şi romane, dar susţine că sunt puţine dovezi care să susţină concepţia învierii fizice în mentalitatea evreiască. Vezi Stanley E. Porter, Michael A. Hayes şi David Tombs, *Resurrection* (Sheffield, Marea Britanie: Sheffield Academic Press, 1999). Jon Douglas Levenson îl contrazice pe Porter, argumentând că învierea trupului este împământenită în Biblia Ebraică şi nu aparţine, aşa cum s-a speculat, exclusiv perioadei celui de-al doilea Templu sau literaturii apocaliptice de după 70 e.n; *Resurrection and the Restoration of Israel* (New Haven: Yale University Press, 2006). Levenson susţine că, după distrugerea Ierusalimului, a devenit tot mai populară credinţa în rândurile rabinilor că răzbunarea lui Israel putea fi atinsă doar prin învierea în carne şi oase a morţilor. Dar până şi el recunoaşte că marea majoritate a tradiţiilor legate de înviere nu se referă la învierea fizică, ci la restaurarea naţională. Cu alte cuvinte, este vorba despre o înviere metaforică a poporului evreu ca întreg, nu despre învierea propriu-zisă a muritorilor care au decedat şi se vor întoarce în carne şi oase. Charlesworth observă că, dacă prin „înviere" înţelegem „ridicarea corpului şi sufletului după moarte de către Dumnezeu (cu sensul propriu) către o viaţă nouă şi eternă (şi nu o întoarcere la existenţa muritoare)", atunci nu există decât un singur pasaj în toată Biblia Evreiască care să se încadreze în această categorie — Daniel 12:2-3: „Şi mulţi dintre cei care dorm în ţărâna pământului se vor scula, unii la viaţă veşnică, iar alţii spre ocară şi ruşine veşnică". Celelalte pasaje care au fost interpretate ca referindu-se la învierea morţilor cedează în faţa unei analize mai aprofundate. De exemplu, în Iezechiel 37 — „Aşa grăieşte Domnul Dumnezeu oaselor acestora: «Iată, Eu voi face să intre în voi duh şi veţi învia...»" — se specifică faptul că „oasele" reprezintă „Casa lui Israel". Psalmul 30, în care David îi

mulţumeşte lui Dumnezeu că l-a salvat din Sheol (lumea de apoi la iudei), „Doamne, din împărăţia morţii ai scos sufletul meu şi m-ai ţinut cu viaţă printre cei ce se coboară în mormânt", se referă în mod evident la vindecarea unei boli şi nu la învierea din morţi. Acelaşi lucru este valabil şi în povestea învierii săvârşite de către Ilie (1 Regi 17:17–24), sau chiar în cea a învierii lui Lazăr de către Isus (Ioan 11:1–46). Ambele se încadrează în categoria pildelor despre vindecări, nu despre învieri, presupunându-se că persoana „înviată" va muri din nou. Charlesworth găseşte însă dovezi ale unor credinţe în învierea morţilor în Manuscrisele de la Marea Moartă, mai ales în pergamentul numit „Despre înviere" (4Q521), care susţine că Dumnezeu, prin mesia, va readuce morţii la viaţă. În mod interesant, această formulă se potriveşte cu convingerea lui Pavel că aceia care vor crede în Învierea Domnului vor învia la rândul lor: „şi întâi vor învia cei morţi întru Hristos" (Tesaloniceni 1, 4:15–17). Vezi James H. Charlesworth *et al.*, *Resurrection: The Origin and Future of a Biblical Doctrine* (Londra: T&T Clark, 2006). Acele manuscrise care sugerează o înviere a Dreptului Învăţător din Qumran nu se referă la o înviere fizică a trupului, ci la cea metaforică a unui popor care a fost văduvit de Templu. Tot o formă de înviere întâlnim şi în „Apocrife" - de exemplu, în Cartea întâi a lui Enoh, 22–27, sau în Macabei 2, 14, în care Razis îşi smulge măruntaiele, iar Dumnezeu i le pune la loc. De asemenea, „Testamentul lui Iuda" sugerează că Avraam, Isaac şi Iacob vor renaşte la un moment dat (25:1). Privitor la conceptul învierii prezent în Mishna, Charlesworth observă că aceste pasaje sunt prea recente (mai târziu de secolul al II-lea e.n.) pentru a servi drept exemplu credinţelor evreieşti dinainte de anul 70 e.n., deşi recunoaşte că este posibil ca „tradiţia din Mishna Sanhedrin să definească anumite convingeri ale fariseilor dinaintea anilor 70 e.n.".

Rudolf Bultmann găseşte dovezi ale concepţiei despre moartea şi învierea fiului unei zeităţi în aşa-numitele religii de mistere ale Romei. El afirmă că „gnosticismul, mai presus de toate, recunoaşte că Fiul lui Dumnezeu poate deveni om — omul care să-i mântuiască şi pe ceilalţi". Vezi *Essays: Philosophical and Theological* (New York: Macmillan, 1995), 279. Eu susţin

concluziile lui Martin Hengel, potrivit cărora valul de interes pentru „misterele" Imperiului Roman şi sinteza cu iudaismul şi proto-creştinismul care au rezultat nu au avut loc până în secolul al II-lea. Cu alte cuvinte, misterele au fost cele influenţate de concepţia despre zeitatea care moare şi renaşte a creştinismului şi nu invers. Vezi Martin Hengel, *The Son of God* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 1976) 25–41.

Alte texte reprezentative pentru studiul istoric şi cultural al învierii în lumea antică includ *The Resurrection: History and Myth* (New York: Doubleday, 2008), autor Geza Vermes şi *The Resurrection of the Son of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2003) al lui N.T. Wright.

Nu încape nicio îndoială că Psalmul 16 este autoreferenţial, din moment ce la început se foloseşte persoana întâi, singular: „Auzi, Doamne, dreptatea mea, ia aminte cererea mea, ascultă rugăciunea mea, din buze fără de viclenie". Cuvântul ebraic folosit aici pentru „dumnezeiesc" este *chasid.* Pentru mine e de la sine înţeles că, atunci când David se autodescrie ca fiind „dumnezeiesc", o face din smerenie şi nu pentru a se zeifica în vreun fel pe sine (ceea ce ar fi fost inimaginabil) sau altă figură davidiană viitoare. Bineînţeles, Luca trebuie să fi folosit varianta din Septuaginta a Psalmului 16:8–11, care traduce cuvântul *chasid* prin termenul grecesc *hosion*, însemnând „cel sfânt" — care, ţinând cont de contextul şi sensul psalmului, ar trebui să fie sinonim cu „dumnezeiesc". Este un efort de imaginaţie să considerăm că acest psalm se referă la mesia, dar să-l interpretăm ca pe o profeţie a morţii şi învierii lui Isus ar fi de-a dreptul absurd.

Pledoaria de apărare a lui Ştefan din Faptele Sfinţilor Apostoli este în mod cert contribuţia lui Luca, scrisă la aproape şase decenii după moartea lui Ştefan. Însă merită o cercetare mai atentă, ţinând cont că şi Luca era un evreu din diaspora — un sirian convertit, vorbitor de limbă greacă din oraşul Antiohia —, iar percepţia sa despre identitatea lui Isus ar fi trebuit să fie destul de apropiată de cea a lui Ştefan.

Una dintre erorile cele mai flagrante din relatarea neglijentă a lui Ştefan este afirmaţia că Avraam ar fi cumpărat mormântul

pentru îngroparea nepotului său, Iacob, în timp ce Biblia spune că Iacob a fost cel care a cumpărat mormântul (Geneza 33:19), deşi el a fost înmormântat împreună cu Avraam la Hebron (Geneza, 50:13). Ştefan susţine că Moise a văzut rugul aprins pe Muntele Sinai, când de fapt acesta i-a apărut pe Muntele Horeb — care, în ciuda câtorva argumente contradictorii, nu erau unul şi acelaşi lucru (Exodul, 3:1). În continuare, afirmă că Moise a primit legile de la un înger, când de fapt acesta le-a primit direct de la Dumnezeu. Bineînţeles, e posibil ca Luca să fi fost influenţat de tradiţia jubileană, care susţinea că Moise ar fi preluat legile de la „Îngerul Prezenţei". În „Jubileuri" 45.15–16 scrie: „Şi Israel şi-a binecuvântat copiii înainte de a muri şi le-a vorbit despre toate câte se vor abate asupra lor pe pământul Egiptului; şi le-a spus ce li se va întâmpla în ultimele zile şi i-a binecuvântat şi i-a dat lui Iosif două bucăţi de pământ. Şi a fost înmormântat alături de bătrânii lui, în peştera din Canaan, aproape de tatăl său, Avraam (...) Şi i-a lăsat toate cărţile lui şi ale strămoşilor săi fiului său, Levi, pentru a le păstra şi a le înnoi pentru urmaşii săi până în ziua de azi". În mod interesant, „Jubileurile" sugerează şi că Tora ar fi fost scrisă de către Moise, care este cel mai vechi martor al tradiţiei autorităţii mozaice asupra Torei.

Pentru mai multe informaţii despre semnificaţia frazei „mâna dreaptă a Domnului", vezi *Eerdmans Dictionary of the Bible* (Cambridge: Eerdmans, 2000), autor David Noel Freedman *et al.* Conform lui Freedman, inelul cu pecete era purtat pe mâna dreaptă (Ieremia, 22:24); fiul cel mare primea binecuvântarea prin mâna dreaptă (Geneza, 48:14, 17); poziţia de onoare era de-a dreapta cuiva (Psalmi, 110:1); şi tot prin intermediul mâinii drepte, Dumnezeu poate aduce izbăvire (Exodul, 15:6), victorie (Psalmi, 20:6) sau curaj (Isaia, 62:8). Remarcile lui Toma din Aquino sunt din *Summa Theologica*, întrebarea numărul 58.

Capitolul 13: Şi dacă Hristos n-a înviat

În realitate erau două cortine-perdele (deşi unii spun că ar fi fost chiar trei) care separau Sfânta Sfintelor de restul Templului:

o cortină (perdea) exterioară, care atârna la intrarea în sanctuarul interior şi o cortină (perdea) interioară chiar în cadrul sanctuarului, care separa *hekal*-ul sau poarta, de încăperea dinăuntru, unde locuia spiritul lui Dumnezeu. Este irelevant la care cortină (perdea) se referă evangheliile, din moment ce povestea este legendă, deşi trebuie să menţionăm că doar cortina (perdeaua) exterioară ar fi fost vizibilă altcuiva în afara arhiereului. Vezi Daniel Gurtner, *Torn Veil: Matthew's Exposition of the Death of Jesus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Deşi Noul Testament şi alte documente istorice dovedesc în mod clar că ucenicii lui Isus au rămas în Ierusalim după crucificarea lui, merită amintit că în Evanghelia lui Matei, după ce învie, Isus le spune ucenicilor săi că se vor reîntâlni în Galileea (Matei, 28:7).

Oscar Cullman, *The State in the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1956); *The Christology of the New Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1959); John Gager, *Kingdom and Community: The Social World of the Early Christians* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1975), şi Martin Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles* (New York: Charles Scribner's Sons, 1956) au demonstrat cu toţii că primii susţinători ai lui Isus nu au avut succes în a atrage prea mulţi ierusalemiţi în mişcarea lor. Gager observă în mod corect că, în general, „primii convertiţi nu proveneau din sectoarele de bază ale societăţii iudaice" (26). Dibelius sugerează că pentru comunitatea rămasă în Ierusalim nu era prioritar să răspândească mesajul mai departe de zidurile oraşului, ci să ducă o viaţă liniştită de meditaţie în timp ce aşteptau a doua venire a lui Isus.

Gager explică succesul mişcării iniţiale a lui Isus, în ciuda contradicţiilor doctrinare, bazându-se pe un fascinant studiu sociologic condus de L. Festinger, H.W. Riecken şi S. Schachter, numit *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group That Predicted the Destruction of the World* (New York: Harper and Row, 1956), care, în cuvintele lui Gager, demonstrează că „în anumite condiţii, o comunitate religioasă ale cărei convingeri fundamentale sunt contrazise de evenimentele

din jur, nu va sucomba şi nu se va destrăma neapărat. În schimb, ar putea demara acţiuni misionare ca răspuns al disonanţei cognitive, demontarea unei convingeri importante provocând o stare de îndoială şi agitaţie" (39). Aşa cum spune şi Festinger în studiul său ulterior, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Stanford: Stanford University Press, 1957): „Prezenţa disonanţei cognitive creează nevoia de a reduce sau a elimina sursa disonanţei. Puterea acestei presiuni de a reduce disonanţa este o funcţie a magnitudinii disonanţei" (18).

Există puncte de vedere foarte diferite cu privire la ceea ce însemna a fi „Elenist". Putea să fi însemnat că aceştia erau păgâni convertiţi la creştinism, aşa cum pledează Walter Bauer în *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Mifflintown, Pennsylvania: Sigler Press, 1971). H.J. Cadbury este de acord cu Bauer. El consideră că Eleniştii erau creştini ne-evrei ce ar fi provenit din Galileea sau alte regiuni populate de ne-evrei şi care nu erau neapărat prea ataşaţi de Legea Mozaică. Vezi capitolul „The Hellenists", din *The Beginnings of Christianity,* vol I., ed. K. Lake şi H.J. Cadbury (Londra: Macmillan, 1933), 59-74. Cu toate astea, e mult mai probabil ca termenul de „Elenist" să se refere la evrei vorbitori de greacă din diaspora, aşa cum demonstrează Martin Hengel în *Between Jesus and Paul* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 1983). Marcel Simon este de acord cu Hengel, deşi el consideră (spre deosebire de Hengel) că termenul ar fi avut conotaţii peiorative printre evreii din Iudeea din cauza metropolelor apărute. Simon notează că „Elenismul" se află pe lista ereziilor lui Iustin Martirul în *Trypho* (80.4). Vezi *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church* (New York: Longmans, 1958).

Că „Cei Şapte" erau lideri ai unei comunităţi independente la începuturile bisericii o atestă activitatea lor de predicatori, vindecători şi făcători de miracole. Nu sunt simpli servitori, a căror responsabilitate principală este distribuţia mâncării, aşa cum sugerează Luca în Faptele Sfinţilor Apostoli, 6:1–6.

Hengel scrie că „porţiunea comunităţii vorbitoare de aramaică a fost aproape neafectată" de persecuţia Eleniştilor şi notează că, ţinând cont că evreii convertiţi au rămas în Ierusalim

cel mai devreme până la izbucnirea războiului din 66 e.n., trebuie să fi ajuns la un mod de conviețuire cu autoritățile clericale. „În Palestina iudaică, numai o comunitate care să respecte legea ar fi putut supraviețui pe termen lung", conchide el; *Between Jesus and Paul*, 55–56.

Alt motiv care să confirme că mişcarea inițiată de Isus s-a adresat exclusiv evreilor în anii de după crucificare este că una din primele acțiuni întreprinse de apostoli după moartea lui Isus a fost înlocuirea lui Iuda Iscarioteanul cu Matei (Faptele Sfinților Apostoli, 1:21–26). Asta poate indica faptul că ideea reconstituirii triburilor lui Israel era cât se poate de vie imediat după crucificare. Este adevărat, una dintre primele întrebări pe care apostolii i-au adresat-o lui Isus după înviere a fost dacă intenționează să „reinstaureze regatul lui Israel". Cu alte cuvinte, dacă va îndeplini funcția mesianică pe care nu a reuşit să o ducă până la capăt în timpul vieții. Isus evită un răspuns concret, spunându-le că „nu este treaba voastră să ştiți timpurile sau perioadele; pe acestea Tatăl le-a pus sub stăpânirea sa [să le facă]" (Faptele Sfinților Apostoli, 1:7).

Capitolul 14: Nu sunt eu apostol?

Dintre epistolele din Noul Testament asociate cu Pavel, numai şapte îi pot fi atribuite cu încredere: Tesaloniceni 1, Galateni, Corinteni 1 şi 2, Romani, Filipeni şi Filimon. Epistolele atribuite lui Pavel, dar care probabil nu au fost scrise de el, includ Coloseni, Efeseni, Tesaloniceni 2, Timotei 1 şi 2, şi Tit.

Data convertirii lui Pavel ridică şi ea semne de întrebare. Confuzia provine din afirmația lui Pavel în Galateni 2:1 că a mers la Consiliul Apostolic din Ierusalim „după paisprezece ani". Presupunând că acest consiliu a fost ținut undeva în jurul anului 50 e.n., aceasta ar plasa convertirea lui Pavel în anul 36 sau 37 e.n. Este data pe care o propune şi James Tabor în *Paul and Jesus* (New York: Simon and Schuster, 2012). Cu toate astea, unii cercetători consideră că sunt „paisprezece ani" împliniți de la întâlnirea sa inițială cu apostolii — care, susține el, a avut loc la trei ani după convertire, ceea ce ar plasa-o mai aproape de anul 33 e.n., o dată

susținută de Martin Hengel în *Between Jesus and Paul,* 31. Adolf Harnack, în *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries* (New York: Harper and Row, 1972), calculează că Pavel ar fi fost convertit la creştinism la optsprezece luni după moartea lui Isus, dar eu consider această dată mult prea timpurie pentru botezul lui. Sunt de acord cu Tabor şi cu ceilalți, fiind de părere că acest lucru trebuie să fi avut loc undeva în jurul anilor 36 sau 37 e.n., cu paisprezece ani înaintea Consiliului Apostolic.

Faptul că rândurile scrise de Pavel Galatenilor privind „aşa-zişii stâlpi ai bisericii" le-au *fost* adresate în mod direct apostolilor instalați în Ierusalim şi nu unor evrei creştini anonimi cu care să fi intrat în conflict este demonstrat de către Gerd Ludemann în lucrarea sa fundamentală *Paul: The Founder of Christianity* (New York: Prometheus Books, 2002), mai ales paginile 69 şi 120 şi în cea scrisă împreună cu M. Eugene Boring, *Opposition to Paul in Jewish Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1989). De asemenea, vezi Tabor, *Paul and Jesus*, 19 şi J.D.G. Dunn, „Echoes of the Intra-Jewish Polemic in Paul's Letter to the Galatians", din *Journal of Biblical Literature* 112/3 (1993): 459–77.

Recent a avut loc o dezbatere legată de rolul jucat de Pavel în crearea a ceea ce numim astăzi creştinism, în care un număr de cercetători contemporani au venit în apărarea lui Pavel, portretizându-l ca pe un evreu devotat care a rămas loial moştenirii culturale iudaice, precum şi legilor şi obiceiurilor lui Moise, dar care considera că misiunea sa era să adapteze iudaismul mesianic unui public păgân. Imaginea tradițională a lui Pavel printre cercetătorii creştinismului este rezumată cel mai bine de către Rudolf Bultmann în *Faith and Understanding* (Londra, SCM Press, 1969), care a descris doctrina lui Pavel ca fiind „practic o religie cu totul nouă, în contrast cu creştinismul palestinian". Printre cercetătorii care sunt de acord în mai mare sau mai mică măsură cu Bultmann se numără Adolf Harnack, *What is Christianity?* (New York: G.P. Putnam's Sons, 1902); H.J. Schoeps, *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish History* (Philadelphia: Westminster Press, 1961); şi Gerd Ludemann, *Paul: The Founder of*

Christianity, şi profesoara mea, Marie-Éloise Rosenblatt, cu *Paul the Accused* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1995).

Până la urmă, există adevăr în ambele şcoli de gândire. Cei care sunt de părere că Pavel este întemeietorul creştinismului pe care îl ştim, sau că el ar fi fost cel responsabil pentru scindarea definitivă a noii religii de iudaism, adesea nu iau în considerare eclectismul iudaismului prezent în diaspora sau influenţa Eleniştilor vorbitori de limbă greacă, de la care Pavel, el însuşi Elenist vorbitor de greacă, este posibil să fi aflat pentru prima oară despre Isus din Nazaret. Dar, ca să fie totul clar, poate că Eleniştii au scăzut importanţa Legii lui Moise în predicile lor, dar nu au demonizat-o. Poate că au renunţat la circumcizie ca o condiţie premergătoare convertirii, dar nu au militat pentru castrarea celor care nu erau de acord, aşa cum făcuse Pavel (Galateni, 5:12). Indiferent dacă Pavel s-a inspirat de la Elenişti pentru doctrina sa neobişnuită, sau a inventat-o singur, nimeni nu poate nega faptul că părerile lui erau diferite de cele mai experimentale mişcări evreieşti ale vremii.

Că Pavel vorbeşte despre el însuşi atunci când citează din Isaia 49:1-6, descriindu-se ca „o lumină adusă păgânilor", este evident, din moment ce chiar şi el recunoaşte că Isus nu s-a adresat păgânilor (Romani, 15:12).

Cercetările efectuate de N.A. Dahl demonstrează cât de ciudată era folosirea termenului *Xristos* (Christos) de către Pavel. Dahl notează că pentru Pavel, *Xristos* nu este niciodată un predicat, nu este niciodată acordat în genitiv, nu este dat niciodată ca un titlu, ci mereu ca o desemnare, şi niciodată nu este folosit ca apoziţie, la modul *Yesus ha Xristos* sau Isus Christos*ul*. Vezi N.A. Dahl, *Jesus The Christ: The Historical Origins of Christological Doctrine* (Minneapolis: Fortress Press, 1991).

Nu era ceva neobişnuit să ţi se spună „Fiul lui Dumnezeu" în vechiul iudaism. Dumnezeu îl numeşte pe David „fiul lui" (Psalmul 2:7). Chiar şi pe Israel îl numeşte „primul-născut" (Exodul 4:22). Dar, în orice caz, „Fiul lui Dumnezeu" are rol de titlu, nu de descriere. Imaginea lui Pavel despre Isus ca fiu al lui

Dumnezeu, la propriu, este fără precedent în iudaismul celui de-al doilea Templu.

Conform lui Luca, Pavel şi Barnaba s-au separat în urma unei „aprige încontrări", despre care Luca spune că ar fi avut legătură cu venirea lui Marcu în următoarea călătorie misionară, dar care e mult mai posibil să fi fost cauzată de cele întâmplate în Antiohia, la scurt timp după Consiliul Apostolic. În timp ce se aflau la Antiohia, Petru şi Pavel au stârnit o altercaţie în plină stradă pentru că, după spusele lui Pavel, Petru a refuzat să mai împartă masa cu păgânii odată ce a ajuns delegaţia lui Iacov, „de teama celor circumcişi" (Galateni, 2:12). Bineînţeles, Pavel este singura sursă pentru acest incident şi avem destule motive să ne îndoim de versiunea sa, începând cu faptul că a mânca la aceeaşi masă cu păgânii nu este interzis de Legea Mozaică. Cearta s-a iscat, probabil, din cauza legilor culinare — este interzis să consumi anumite mâncăruri ale păgânilor —, iar Barnaba a luat partea lui Petru.

Luca spune că Pavel a fost trimis la Roma pentru a scăpa de o conspiraţie evreiască ce îi voia capul. Dar mai susţine şi că tribunul roman ar fi ordonat ca aproape cinci sute de soldaţi să-l însoţească pe Pavel personal până la Caesarea. Acest lucru este absurd şi poate fi trecut cu vederea fără ezitare.

Claudius i-a alungat pe evrei din Roma, conform istoricului Suetonius, „deoarece evreii din Roma se răsculau tot timpul, sub instigarea lui Chrestus". Mulţi cercetători sunt de părere că acest Chrestus la care se referă Suetonius este nimeni altul decât Hristos, şi că neînţelegerile aveau loc între evreii creştini şi necreştini. Aşa cum notează F.F. Bruce, „nu trebuie să uităm că, în timp ce noi putem privi înapoi şi face diferenţa dintre evrei şi creştini încă din epoca lui Claudius, autorităţile nu ar fi putut face această distincţie la vremea respectivă". F.F. Bruce, „Christianity Under Claudius", *Bulletin of the John Rylands Library* 44 (Martie 1962): 309-26.

Atât descrierea lui Iacov, cât şi cea a cererilor evreilor sunt desprinse din relatările evreului creştin Hegesip (100–180 e.n.) Cele cinci cărţi ale lui Hegesip despre începuturile Bisericii ne sunt accesibile doar datorită pasajelor citate în textul de secol III „Istoria Ecleziastică“ a lui Eusebius din Caesarea (cca. 260– cca. 339 e.n.), un arhiepiscop al bisericii sub împăratul Constantin.

Este discutabil cât de mult ne putem baza pe Hegesip. Pe de altă parte, Hegesip este responsabil pentru un mare număr de afirmaţii a căror istoricitate este larg acceptată, inclusiv cea care spune: „Controlul bisericii, împreună cu apostolii, a fost predat lui Iacov, care, încă din timpul Domniei sale şi până în zilele noastre a fost numit «cel Drept», existând mai mulţi Iacovi, dar acesta fiind sfânt încă de la naştere“ (Eusebius, „Istoria Ecleziastică“ 2.23). Această afirmaţie este susţinută de numeroase atestări (vezi mai jos) şi poate fi descifrată inclusiv în scrisorile lui Pavel şi în Faptele Sfinţilor Apostoli. Cu toate astea, există câteva tradiţii pe care Hegesip le descrie incorect, printre care afirmaţia sa că Iacov avea voie să „intre singur în Sanctuar“. Dacă prin „Sanctuar“ Hegesip înţelege „Sfânta Sfintelor“ (şi este discutabil dacă la asta se referă), atunci afirmaţia este pur şi simplu falsă; numai arhiereul putea intra la Sfânta Sfintelor. De asemenea, Hegesip propune o variantă a morţii lui Iacov, care contrazice relatarea lui Iosephus din „Antichităţi“, considerată plauzibilă de către majoritatea cercetătorilor. În „Istoria Ecleziastică“ însă, Iacov moare din cauza răspunsului dat evreilor, după ce aceştia îi cer să-i convingă pe oameni să nu-l mai vadă pe Isus ca pe un mesia. „Iar el [Iacov] răspunse cu voce tare: «De ce îmi cereţi să-i fac asta lui Isus, Fiul Omului? El se află în Rai, de-a dreapta marii puteri, şi se pregăteşte să coboare din nori pe pământ!» Aşa că ei au urcat şi l-au doborât pe cel Drept şi şi-au spus: să-l omorâm cu pietre pe Iacov cel Drept. Şi au început să-l lovească, pentru că nu murise de la căzătură, dar el s-a întors şi a îngenunchiat şi a zis: «Te rog, Dumnezeule, tatăl nostru, iartă-i, pentru că nu ştiu ce fac».“

Ce este fascinant la această poveste e faptul că pare să fie o variantă a poveştii martiriului lui Ştefan din Faptele Sfinţilor

Apostoli, fragment preluat la rândul său din răspunsul dat de Isus înaltului preot Caiafa, în Evanghelia lui Marcu. A se observa, de asemenea, paralela dintre ultimele cuvinte ale lui Iacov şi cele ale lui Isus de pe cruce din Luca 23:24.

Hegesip încheie povestea martiriului lui Iacov astfel: „Şi unul dintre ei a luat bâta cu care se băteau hainele şi l-a lovit în cap pe omul drept. Şi astfel a devenit martir. L-au îngropat pe loc, lângă Templu, iar monumentul său se află încă acolo. A devenit un martor adevărat, atât pentru evrei, cât şi pentru greci, că Isus este Hristos. Şi Vespasian i-a asediat imediat". (Eusebius, „Istoria Ecleziastică", 2.23.1–18) Din nou, în timp ce cercetătorii preferă aproape în unanimitate relatarea lui Iosephus faţă de cea a lui Hegesip, merită menţionat că legenda descrisă de el se reflectă şi în lucrarea lui Clement din Alexandria, care scrie că „au fost doi Iacovi, unul care a fost doborât de pe parapet [al Templului] şi bătut cu bâta, şi încă un Iacov [fiul lui Zevedeu], care a fost decapitat" (Clement, „Ipoteze", Cartea a VII-a).

Iosephus scrie despre confiscarea zeciuielii preoţilor inferiori de către aristocraţia clericală în „Antichităţi" 20.180–81: „Cât despre arhiereul Anania, puterea acestuia creştea de la o zi la alta şi reuşise să obţină respectul cetăţenilor într-un singur fel; căci era nespus de avar: astfel şi-a cultivat prietenia cu Albinus şi cu arhiereul [Isus, fiul lui Danneus], făcându-le daruri; avea, de asemenea, servitori foarte violenţi, care aveau legături cu tot felul de oameni fără Dumnezeu şi aceştia erau trimişi să recupereze zeciuiala care le aparţinea preoţilor, neezitând să apeleze la forţă atunci când cineva refuza să le înmâneze zeciuiala. Aşa că şi ceilalţi arhierei au acţionat la fel, la fel şi servitorii lor, fără să îi poată opri cineva; astfel [unii dintre] preoţi, mai ales cei bătrâni care se bazau pe zeciuială, au murit de înfometare". Acest Anania este probabil Ana cel Bătrân, tatăl lui Ana, cel care l-a ucis pe Iacov.

Descrierea lui Iosephus despre martiriul lui Iacov poate fi găsită în „Antichităţi" 20.9.1. Nu toată lumea este convinsă că Iacov a fost executat pentru că era creştin. Maurice Goguel, de exemplu, emite ipoteza că, din moment ce şi cei executaţi alături de Iacov erau creştini, atunci şi numele lor ar fi fost păstrate

în tradiția creștină; Goguel, *Birth of Christianity* (New York: Macmillan, 1954). Unii cercetători, printre care și eu, suntem de părere că Iacov a fost executat după ce l-a acuzat pe Ana de confiscarea zeciuielii care revenea clasei inferioare de preoți; vezi S.G.F. Brandon, „The Death of James the Just: A New Interpretation", *Studies in Mysticism and Religion* (Jerusalem: Magnus Press, 1967): 57–69.

Este greu de descifrat din paragrafele lui Iosephus dacă evreii au fost indignați de modul de coordonare a procesului sau de verdictul nedrept al acestuia. Faptul că s-au plâns lui Albinus pentru convocarea ilegală a Sanhedrinului de către Ana, în lipsa unui procurator, ar indica varianta procedurii juridice ca sursă a nemulțumirii. În ciuda acestui lucru, sunt de acord cu John Painter, când spune că „presupunerea că evreii ar fi fost nemulțumiți de Ana fiindcă alegea de unul singur într-un caz care ar fi necesitat intervenția autorității romane pentru aplicarea pedepsei cu moartea (vezi Ioan 18:31) nu este o obiecție ridicată de «cei mai înțelepți... și stricți în descifrarea legii»... Mai degrabă, sugerează că aceștia nu au fost de acord cu verdictul că Iacov și ceilalți ar fi încălcat legea." Vezi John Painter, „Who Was James?", din *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*, Bruce Chilton și Jacob Neusner, ed. (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001); 10–65; 49.

Pierre-Antoine Bernheim este de acord: „Probabil că Iosephus, atunci când se referă la nemulțumirea «celor mai înțelepți în descifrarea legii», este interesat să sublinieze nedreptatea verdictului în raport cu Legea lui Moise, așa cum era ea înțeleasă de experți recunoscuți, și nu încălcarea procedurii impuse de romani în cazul întrunirii Sanhedrinului..." *James, the Brother of Jesus* (Londra: SCM Press, 1997), 249.

În timp ce unii cercetători — de exemplu, Craig C. Hill în *Hellenists and Hebrews* (Minneapolis: Fortress Press, 1992) — îi contrazic pe Painter și pe Bernheim, argumentând că plângerea evreilor nu avea legătură cu Iacov, cei mai mulți (printre care și eu) suntem convinși că reclamația evreilor a fost o reacție la adresa verdictului și nu la desfășurarea procesului; vezi F.F.

Bruce, *New Testament History* (New York: Doubleday, 1980), mai ales paginile 372–373.

Citatul lui Hegesip privind autoritatea lui Iacov poate fi găsit în „Istoria Ecleziastică“ 2.23.4–18. Nu este clar dacă istoricul vrea să spună că, după moartea lui Isus, controlul bisericii a fost preluat de către apostoli împreună cu Iacov, sau dacă Iacov a preluat de unul singur controlul asupra bisericii şi a apostolilor. În orice caz, conducerea lui Iacov este recunoscută. Gerd Ludemann este de părere că fraza „cu apostolii“ nu exista în textul original, ci a fost adăugată de Eusebius pentru a confirma autoritatea apostolică prezentă în conştiinţa publică. Vezi *Opposition to Paul in Jewish Christianity* (Philadephia: Fortress Press, 1989).

Materialul lui Clement din Roma este preluat de la aşa-numitele lucrări Pseudo-Clementine, care, deşi compilate în jurul anului 300, reflectă tradiţii iudeo-creştine mult mai vechi, ce pot fi urmărite prin intermediul celor două documente principale ale textului: „Predicile“ şi „Recunoaşterile“. „Predicile“ conţin două epistole: Epistola lui Petru, în care Iacov este descris ca „Domn şi Episcop al Sfintei Biserici“, şi Epistola lui Clement, care i se adresează lui Iacov, „Episcopul Episcopilor, care conduce Ierusalimul, Sfânta Adunare a Evreilor şi toate Adunările de pretutindeni“. „Recunoaşterile“ sunt probabil alcătuite după un document mai vechi, intitulat „Înălţarea lui Iacov“, pe care majoritatea cercetătorilor îl datează pe la mijlocul secolului al II-lea. Georg Strecker este de părere că „Înălţarea“ a fost scrisă în Pella, acolo unde se pare că s-ar fi adunat congregaţia creştină din Ierusalim după distrugerea oraşului. Vezi capitolul său „The Pseudo-Clementines“ din *New Testament Apocrypha*, vol. II, Wilhelm Schneemelker, ed. (Londra: Cambridge University Press, 1991), 483–541.

Pasajul din „Evanghelia după Toma“ poate fi găsit în capitolul 12. În mod accidental, numele „Iacov cel Drept“ apare şi în Evanghelia Evreilor; vezi *The Nag Hammadi Library* pentru textul complet al ambelor lucrări. Eusebius îl citează pe Clement din Alexandria în „Istoria Ecleziastică“ 2.1.2–5. Evident, titlul de „episcop“ acordat lui Iacov este anacronic, dar implicaţiile sale sunt clare. O traducere în limba engleză a volumului „Vieţile

Sfinților" de Ieronim (traducerea lui Ernest Cushing Richardson) poate fi găsită în *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. III (Edinburgh: T&T Clark, 1892). Pasajul pierdut în care Iosephus pune distrugerea Ierusalimului pe seama morții nedrepte a lui Iacov este citat de Origen în *Contra Celsum* 1.47, de Ieronim în „Viețile" și în „Comentariul asupra Galatenilor", și de către Eusebius în „Istoria Ecleziastică" 2.23.

Autoritatea lui Iacov de a prezida Consiliul Apostolic este demonstrată de faptul că este ultimul care ia cuvântul și își începe discursul cu cuvântul *krino*, sau „Decretez". Vezi Bernheim, *James, Brother of Jesus*, 193. Așa cum observă Bernheim, faptul că Pavel, atunci când face referire la cei trei stâlpi ai bisericii, începe mereu cu Iacov, se datorează rangului acestuia. Acest lucru se reafirmă în redactări mai târzii ale textului, în care copiștii au schimbat ordinea pentru a-l menționa pe Petru înaintea lui Iacov, punându-l astfel în fruntea bisericii. Orice îndoială legată de superioritatea lui Iacov față de Petru este desființată în pasajul din Galateni 2:11–14, în care trimișii lui Iacov la Antiohia îl obligă pe Petru să nu mai mănânce la aceeași masă cu păgânii, pe când cearta care urmează între Petru și Pavel îl face pe Barnaba să-l abandoneze pe Pavel și să se întoarcă la Iacov.

Bernheim subliniază rolul succesiunii dinastice și felul în care aceasta a influențat primii creștini ai Bisericii, în *James, Brother of Jesus*, 216–17. Eusebius menționează că Simeon, fiul lui Cleopa, a fost cel care i-a urmat lui Iacov: „După martiriul lui Iacov și ocuparea Ierusalimului care i-a urmat, acei apostoli și ucenici ai Domnului care au supraviețuit s-au întâlnit și, *împreună cu rudele de sânge al Domnului nostru* (majoritatea fiind încă în viață), au format un consiliu și s-au sfătuit cu toții cine ar fi demn de rolul succesorului lui Iacov; și cu toții au fost de acord că acesta ar trebui să fie Simeon, fiul lui Cleopa, despre care Evangheliile nu menționează nimic, ca fiind cel mai potrivit să ocupe tronul comunității din acel loc. El era vărul mântuitorului — sau, cel puțin, așa se spune. Iar Hegesip spune într-adevăr că tatăl său, Cleopa, era fratele lui Iosif" („Istoria Ecleziastică" 3.11). Referitor

la nepoții lui Iuda, celălalt frate al lui Isus, Hegesip scrie că „au condus biserici, fiind în egală măsură membri ai familiei Domnului şi martiri" (*Istoria Ecleziastică* 3.20).

Trebuie remarcat că celebra afirmație a lui Isus, numindu-l pe Petru „piatra pe care îşi va construi biserica", este respinsă din punct de vedere istoric de majoritatea cercetătorilor. Vezi, de exemplu, Pheme Perkins, *Peter, Apostle for the Whole Church* (Philadelphia: Fortress Press, 2000); B.P. Robinson, „Peter and His Successors: Tradition and Redaction in Matthew 16:17–19", *Journal for the Study of the New Testament* 21 (1984), 85–104; şi Arlo J. Nau, *Peter in Matthew* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1992). John Painter demonstrează că nu există nicio legendă privind conducerea bisericii din Ierusalim de către Petru. Aceste legende şi tradiții sunt valabile doar pentru Roma. Vezi Painter, „Who Was James?" 31.

Unii cercetători consideră că Petru ar fi fost capul Bisericii până să fie forțat să părăsească Ierusalimul. Vezi, de exemplu, Oscar Cullman, *Peter: Disciple. Apostle. Martyr* (Londra: SCM Press, 1953). Dar această viziune se bazează în mare parte pe o interpretare greşită a pasajului 12:17 din Faptele Sfinților Apostoli, în care Petru, înainte de a fi forțat să părăsească Ierusalimul, îi spune lui Ioan Marcu să-l anunțe pe Iacov despre plecarea sa la Roma. Cullman şi alții susțin că acesta ar fi momentul în care conducerea Ierusalimului este transferată de la Petru la Iacov. Cu toate astea, aşa cum demonstrează John Painter, interpretarea corectă este că Petru îl informează pur şi simplu pe Iacov (superiorul său) despre activitățile sale înainte să părăsească oraşul. Pasajul nu indică prin nimic — şi nici alte pasaje din Faptele Sfinților Apostoli, de fapt — că Petru ar fi condus biserica din Ierusalim. Vezi Painter, „Who was James?" 31–36.

Cullman susține de asemenea că, în timpul lui Petru, biserica ar fi fost mult mai degajată în respectarea şi aplicarea legii, devenind mai rigidă abia după ce a preluat Iacov puterea. Singura dovadă care să susțină teoriile de mai sus provine din povestea convertirii romanului Cornelius de către Petru. Deşi istoricitatea acestui episod este îndoielnică, tot nu demonstrează că Petru ar fi

avut o atitudine mai relaxată cu privire la aplicarea legii şi în niciun caz nu indică autoritatea lui Petru asupra adunării din Ierusalim. Faptele Sfinţilor Apostoli exprimă foarte clar divergenţele de opinie dintre primii discipoli ai lui Isus cu privire la flexibilitatea legii. Poate că Petru era într-adevăr mai puţin rigid decât Iacov, când venea vorba de interpretarea legii, dar acest lucru e irelevant, după cum comentează şi Bernheim: „Nu avem motive să credem că biserica din Ierusalim era mai puţin liberală în 48/49 [decât era] la începutul anilor 30", *James, Brother of Jesus,* 209.

Wiard Popkes enumeră dovezile pentru datarea în secolul I a epistolei lui Iacov în „The Mission of James in His Time", *The Brother of Jesus*, 88–99. Martin Dibelius dezaprobă datarea textului în secolul I. El consideră că epistola este de fapt un amalgam de învăţături iudeo-creştine care aparţin secolului al II-lea. Vezi Martin Dibelius, *James* (Philadelphia: Fortress Press, 1976). Este important să menţionăm că epistola lui Iacov este adresată „celor douăsprezece triburi israelite împrăştiate în Diaspora". Iacov pare să creadă în continuare în împlinirea profeţiei că triburile evreieşti se vor reuni şi Israelul va fi eliberat. Cercetătorii consideră că motivul pentru care se pot trasa atât de multe paralele între Epistola lui Iacov şi Evanghelia după Matei este acela că la baza lor s-ar afla o tradiţie populară, adesea numită „M" în cadrul studiilor, care poate fi găsită la Iacov.

Bruce Chilton scrie despre jurământul nazireilor pe care Pavel este obligat să-l facă, în capitolul „James in Relation to Peter, Paul and Jesus" al lucrării sale *The Brother of Jesus,* 138–59. Chilton consideră că atât Iacov, cât şi Isus ar fi fost nazirei. El crede că apelativul „Nazarineanul" este o denaturare a termenului „nazireu/nazireat". A se observa că, în Faptele Sfinţilor Apostoli 18:18, Pavel participă la o procesiune foarte asemănătoare cu jurământul nazireatului. După ce pleacă în Siria pe mare, Pavel acostează în Caesarea, mai exact în portul estic al Corintului. Acolo, spune Luca, „i-a fost tăiat părul, deoarece se afla sub jurământ". Deşi este clar că Luca se referă la un jurământ nazireat, referirea pare confuză în privinţa naturii şi a practicii acestuia.

Tot scopul ritualului era tăierea părului la finalul jurământului. Luca nu oferă niciun indiciu despre scopul acestui jurământ, însă dacă a fost pentru a călători în siguranţă spre Siria, acesta n-a ajuns la destinaţie şi atunci jurământul n-a fost împlinit. Mai mult decât atât, jurământul nazireat pe care îl face Pavel nu are loc la Templu şi nu implică un preot.

John Painter prezintă tot materialul anti-paulin găsit în *Pseudo-Clementine*, inclusiv altercaţia din Templu dintre Pavel şi Iacov, în „Who Was James?“ 38-39. De asemenea, Painter abordează dezvoltarea Legii lui Moise de către Isus între paginile 55 şi 57.

Comunitatea care a continuat să urmeze învăţăturile lui Iacov secole întregi după distrugerea Ierusalimului şi-a spus „ebioniţi“ sau „cei săraci“, pentru a onora devotamentul lui Iacov faţă de nevoiaşi. Este posibil să se fi numit aşa încă din timpul vieţii lui, termenul fiind menţionat în capitolul al II-lea al Epistolei lui Iacov. Ebioniţii insistau asupra circumciziei şi aderării stricte la lege. Până târziu în secolul al IV-lea, l-au considerat pe Isus ca pe un om obişnuit. Au reprezentat una dintre numeroasele comunităţi eterodoxe marginalizate şi persecutate după ce Consiliul de la Niceea din 325 e.n. a declarat neoficial creştinismul paulin religia ortodoxă a Imperiului Roman.

Bibliografie

Cărţi

Anderson, Jeff S., *The Internal Diversification of Second Temple Judaism*, Lanham, Maryland: University Press of America, 2002.

Aslan, Reza, *How to Win a Cosmic War: God, Globalization, and the End of the War on Terror*, New York: Random House, 2009.

Aus, Roger, *Water into Wine and the Beheading of John the Baptist*, Providence: Brown Judaic Studies, 1988.

Avi-Yonah, M. şi Z. Baras, ed., *The World History of the Jewish People: The Herodian Period*, Ierusalim: New Brunswick, 1975.

Bammel, Ernst, ed., *The Trial of Jesus*, Naperville, Illinois: Alec R. Allenson, 1970.

Bammel, Ernst şi C.F.D. Moule, ed., *Jesus and the Politics of His Day*, New York: Cambridge University Press, 1984.

Batey, Richard A., *Jesus and the Forgotten City: New Light on Sepphoris and the Urban World of Jesus*, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1991.

Bauer, Walter, *Orthodoxy and Heresy in Earsiest Christianity*, Mifflintown, Pennsylvania: Sigler Press, 1971.

Beard, Mary, John North şi Simon Price, *Religions of Rome: A Sourcebook*, două volume, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Beilby, James K. şi Paul Rhodes Eddy, ed., *The Historical Jesus: Five Views*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 2009.

Berlin, Andrea M. şi J. Andrew Overman, *The First Jewish Revolt: Archaeology, History, and Ideology*, New York: Routledge, 2002.

Bernheim, Pierre-Antoine, *James, the Brother of Jesus*, Londra: SCM Press, 1997.
Black, Matthew, *The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition with Commentary and Textual Notes*, Leiden, Olanda: Brill, 1985.
Blevins, James L., *The Messianic Secret in Markan Research, 1901–1976*, Lanham, Maryland: University Press of America, 1981.
Blinzler, Josef, *The Trial of Jesus*, Westminster, Maryland: Newman Press, 1959.
Bohak, Gideon, *Ancient Jewish Magic: A History*, Londra: Cambridge University Press, 2008.
Borg, Marcus J., *Jesus: A New Vision*, New York: HarperCollins, 1991.
Brandon, S.G.F., *Jesus and the Zealots*, Manchester: Manchester University Press, 1967.
Brighton, Mark Andrew, *The Sicarii in Josephus's Judean War: Rhetorical Analysis and Historical Observations*, Atlanta: Society of Biblical Scholarship, 2009.
Brooke, G., *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in Its Jewish Context*, Sheffield, Marea Britanie: Sheffield Academic Press, 1985.
Brown, Raymond, *The Death of the Messiah*, două volume, New York: Doubleday, 1994.
Bruce, F.F., *New Testament History*, New York: Doubleday, 1980.
Bultmann, Rudolf, *Essays: Philosophical and Theological*, New York: Macmillan, 1995.
—, *Faith and Understanding*, Londra: SCM Press, 1969.
—, *History of the Synoptic Tradition*, San Francisco: Harper and Row, 1968.
Burkett, Delbert, *The Son of Man Debate*, New York: Cambridge University Press, 1999.
—, *The Son of the Man in the Gospel of John*, Sheffield, Marea Britanie: Sheffield Academic Press, 1991.
Cadbury, H.J. şi K. Lake, ed., *The Beginnings of Christianity*, vol I. Londra: Macmillan, 1933.

Casey, P. Maurice, *Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7*, Londra: SPCK Publishing, 1979.

Charlesworth, James H., ed., *The Messiah*, Minneapolis: Fortress Press, 1992.

—, ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*, Garden City, N.Y.: Doubleday, 1985.

—, et al., *Resurrection: The Origin and Future of a Biblical Doctrine*, Londra: T&T Clark, 2006.

Chilton, Bruce D., *Judaic Approaches to the Gospels*, Atlanta: Scholars Press, 1994.

—, şi Jacob Neusner, ed., *The Brother of Jesus: James*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

Collins, John J., *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, Londra: Routledge, 1997.

—, ed. *Daniel*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Collins, John J. şi George Nickelsburg, *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*, Chico, California: Scholars Press, 1980.

Comay, Joan, *The Temple of Jerusalem*, Londra: Weidenfeld and Nicolson, 1975.

Conybeare, F.C., ed., *Philostratus: The Life of Apollonius of Tyana*, Londra: Heinemann, 1912.

Cross, Frank Moore, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973.

Crossan, John Dominic, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York: HarperCollins, 1992.

—, *Jesus: A Revolutionary Biography*, New York: HarperOne, 1995.

Cullman, Oscar, *Christology of the New Testament*, Philadelphia: Westminster Press, 1963.

—, *Peter: Disciple. Apostle. Martyr*, Londra: SMC Press, 1953.

—, *The State in the New Testament*, New York: Charles Scribner's Sons, 1956.

Dahl, N.A., *Jesus the Christ: The Historical Origins of the Christological Doctrine*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.

Day, John, ed., *Temple and Worship in Biblical Israel* , New York: T&T Clark, 2005.
De Jong, M., *Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus*, Philadelphia: Westminster Press, 1988.
Derrett, J.D.M., *Law in the New Testament*, Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2005.
Dibelius, Martin, *James*, Philadelphia: Fortress Press, 1976.
—, *Studies in the Acts of the Apostles*, New York: Charles Scribner's Sons, 1956.
Dickie, Matthew W., *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London: Routledge, 2001.
Edwards, Douglas R., și C. Thomas McCollough, ed., *Archaeology and the Galilee*, Atlanta: Scholars Press, 1997.
Edwards, George R., *Jesus and the Politics of Violence*, New York: Harper and Row, 1972.
Evans, Craig, *Jesus and His Contemporaries*, Leiden, Olanda: Brill, 1995.
—, şi J. A. Sanders, *Luke and Scripture: The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
Festinger, Leon, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford: Stanford University Press, 1957.
—, H.W. Riecken, şi S. Schachter. *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group That Predicted the Destruction of the World*, New York: Harper and Row, 1956.
Fitzmeyer, Joseph A., *The Gospel According to Luke I–IX*, Garden City: Doubleday, 1981.
Fitzmyer, Joseph A., *The Gospel According to Luke I-IX* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981) Freyne, Sean, *Galilee, Jesus, and the Gospels*, Dublin: Gill and Macmillan, 1988.
Fridrichsen, Anton, *The Problem of Miracle in Primitive Christianity*, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972.
Funk, Robert W., și Roy W. Hoover, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York: Polebridge Press, 1993.
Gager, John, *Kingdom and Community: The Social World of the Early Christians*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1975.

Goguel, Maurice, *Birth of Christianity*, New York: Macmillan, 1954.
Golb, Norman, *Who Wrote the Dead Sea Scrolls? The Search for the Secret Qumran*, New York: Scribner, 1995.
Goodman, Martin, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations*, London: Penguin, 2007.
—, *The Ruling Class of Judea*, New York: Cambridge University Press, 1987.
Grabbe, Lester L., *Judaism from Cyrus to Hadrian*, două volume, Minneapolis: Fortress Press, 1992.
Groh, Dennis E., și Robert Jewett, ed., *The Living Texts: Essays in Honor of Ernest W. Saunders*. Lanham, Maryland: University Press of America, 1985.
Gurtner, Daniel, *Torn Veil: Matthew's Exposition of the Death of Jesus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
Hamerton-Kelly, R. G., *Pre-Existence, Wisdom, and the Son of Man*, Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
Harnack, Adolf, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, New York: Harper and Row, 1972.
—, *What Is Christianity?*, New York: G. P. Putnam's Sons, 1902.
Hendricks, Obery M., *The Politics of Jesus*. New York: Doubleday, 2006.
Hengel, Martin, *Between Jesus and Paul*, Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 1983.
—, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, Philadelphia: Fortress Press, 1977.
—, *The Son of God*, Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 1976.
—, *The Zealots*, London: T&T Clark, 2000.
Higgins, A.J.B., ed., *Studies in Memory of Thomas Walter Manson, 1893–1958*, Manchester: Manchester University Press, 1959.
Hill, Craig C., *Hellenists and Hebrews*, Minneapolis: Fortress Press, 1992.
Horsley, Richard, și John S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs*. Minneapolis: Winston Press, 1985.
—, *Galilee: History, Politics, People*, Pennsylvania: Trinity Press International, 1995.

—, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Hurst, L. D., et al., ed., *The Glory of Christ in the New Testament*, Oxford: Clarendon Press, 1987.

Jaffee, Martin, *Early Judaism*, Bethesda: University Press of Maryland, 2006.

Janowitz, Naomi, *Magic in the Roman World*, Londra: Routledge, 2001.

Jeffers, Ann, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, Leiden, Olanda: Brill, 1996.

Jeremias, Joachim, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*, New York: Charles Scribner's Sons, 1971.

Jervell, Jacob, ed., *Luke and the People of God: A New Look at Luke-Acts*, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972.

Kelber, Werner, *The Kingdom in Mark*, Philadelphia: Fortress Press, 1974.

—, ed., *The Passion in Mark: Studies on Mark 14–16*, Philadelphia: Fortress Press, 1976.

Korb, Scott, *Life in Year One:What the World Was Like in First-Century Palestine*, New York: Riverhead, 2011.

Levenson, Jon Douglas, *Resurrection and the Restoration of Israel*, New Haven:Yale University Press, 2006.

Levine, Amy-Jill, *The Misunderstood Jew*, New York: HarperOne, 2006.

Levine, Lee I., ed., *The Galilee in Late Antiquity*, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1992.

Lindars, Barnabas, *Jesus Son of Man*, Londra: SPCK Publishing, 1983.

Loewe, Herbert, *Render unto Caesar*, Cambridge: Cambridge University Press, 1940.

Ludemann, Gerd, *Paul: The Founder of Christianity*, New York: Prometheus Books, 2002.

—, și M. Eugene Boring, *Opposition to Paul in Jewish Christianity*, Minneapolis: Fortress Press, 1989.

Mack, Burton, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Philadelphia: Fortress Press, 1988.

MacMullen, Ramsay, *Roman Social Relations: 50 B.C. to A.D. 384*, New Haven: Yale University Press, 1974.
Madden, Fredric William, *History of Jewish Coinage and of Money in the Old and New Testament*, Londra: Bernard Quaritch, 1864.
Magne, J., „De la creştinism la gnoză şi de la gnoză la creştinism“ *From Christianity to Gnosis and from Gnosis to Christianity* (Atlanta: Scholars Prtess, 1993) Meier, John P., *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, 4 volume, New Haven: Yale University Press, 1991–2009.
Meshorer, Ya'akov, *Treasury of Jewish Coins from the Persian Period to Bar Kokhba*, Jerusalem and Nyack, N.Y.: Amphora Books, 2001.
Meyer, Marvin W., ed., *The Nag Hammadi Library*, New York: Harper and Row, 1977.
Meyer, R. P., *Jesus and the Twelve*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1968.
Meyers, Eric, şi J. Strange. *Archaeology, the Rabbis, and Early Christianity*, Nashville: Abingdon, 1981.
Murphy, Catherine, *John the Baptist: Prophet of Purity for a New Age*, Collegeville, Minneapolis: Liturgical Press, 2003.
Nau, Arlo J., *Peter in Matthew*, Collegeville, Minneapolis: Liturgical Press, 1992.
Neusner, Jacob, et al., ed., *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
Oppenheimer, Aharon, *The 'Am Ha-Aretz: A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, Leiden, Olanda: Brill, 1977.
Otto, Rudolf, *The Kingdom of God and the Son of Man*, Boston: Starr King Press, 1957.
Painter, John, *Just James: The Brother of Jesus in History and Tradition* (Columbia: University of South Carolina Press)
Penella, Robert J., *The Letters of Apollonius of Tyana*, Leiden, Olanda: Brill, 1979.
Perkins, Pheme, *Peter, Apostle for the Whole Church*, Philadelphia: Fortress Press, 2000.

Perrin, Norman, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, Philadelphia: Westminster Press, 1963.

—, *Rediscovering the Teachings of Jesus*, New York: Harper and Row, 1967.

—, *The Resurrection According to Matthew, Mark, and Luke*, Philadelphia: Fortress Press, 1977.

Phipps, William E., *The Sexuality of Jesus*, New York: Harper and Row, 1973.

—, *Was Jesus Married?*, New York: Harper and Row, 1970.

Popovic, M., ed., *The Jewish Revolt Against Rome: Interdisciplinary Perspectives. Supplements to the Journal for the Study of Judaism* 154, Leiden, Olanda: Brill, 2011.

Porter, Stanley E., *The Language of the New Testament*, Sheffield, Marea Britanie: Shef eld Academic Press, 1991.

—, Michael A. Hayes, şi David Tombs, *Resurrection*, Sheffield, Marea Britanie: Shef eld Academic Press, 1999.

Raisanen, Heikki, *The „Messianic Secret“ in Mark*, Edinburgh: T&T Clark, 1990.

Reimarus, Hermann Samuel, *The Goal of Jesus and His Disciples*, Leiden, Olanda: Brill, 1970.

Rhoads, David, *Israel in Revolution: 6–74 C.E.*, Philadelphia: Fortress Press, 1976.

Robinson, J.A.T., „The Baptism of John and the Qumran Comunity: Testing a Hypothesis“ în *Twelve New Testament Studies* (Londra: S.C.M. Press, 1962)

Rosenblatt, Marie-Eloise, *Paul the Accused*, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1995.

Sanders, E. P. *The Historical Figure of Jesus*, New York: Penguin, 1993.

Schaberg, Jane, *The Illegitimacy of Jesus*, San Francisco: Harper and Row, 1978.

Schoeps, H. J., *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish History*, Philadelphia: Westminster Press, 1961.

Scholem, Gershom, *The Messianic Idea in Judaism*, New York: Schocken Books, 1971.

Schurer, Emil, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, 3 volume, Edinburgh: T&T Clark, 1890.
Schweitzer, Albert, *The Quest of the Historical Jesus*, New York: Macmillan, 1906.
Scobie, Charles, *John the Baptist*, Minneapolis: Fortress Press, 1964.
Shanks, Hershel, ed., *Understanding the Dead Sea Scrolls*, New York: Random House, 1992.
Simon, Marcel, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*, New York: Longmans, 1958.
Smith, Morton, *Jesus the Magician*, New York: Harper and Row, 1978.
Steinmann, Jean, *Saint John the Baptist and the Desert Tradition*, New York: Harper, 1958.
Stendahl, Krister, ed., *The Scrolls and the New Testament*. New York: Harper, 1957.
Tabor, James, *Paul and Jesus*, New York: Simon and Schuster, 2012. Talbert, Charles H., ed., *Reimarus: Fragments*. Chico, California: Scholars Press, 1985.
Taylor, Joan E., *The Immerser: John the Baptist Within Second Temple Judaism*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997.
Tuckett, Christopher, ed., *The Messianic Secret*, Philadelphia: Fortress Press, 1983.
van der Loos, H., *The Miracles of Jesus*, Leiden, Olanda: Brill, 1965. Vermes, Geza, *Jesus the Jew*, Minneapolis: Fortress Press, 1981.
—, *The Resurrection: History and Myth*, New York: Doubleday, 2008.
—, *Who's Who in the Age of Jesus*, New York: Penguin, 2006. Webb, R. L., *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*, Sheffield, Marea Britanie: Sheffield Academic Press, 1991.
Wellman, James K., Jr., ed., *Belief and Bloodshed*, Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 2007.
Werrett, Ian C., *Ritual Purity and the Dead Sea Scrolls*. Leiden, Olanda: Brill, 2007.

White, L. Michael, *From Jesus to Christianity*, New York: HarperOne, 2004.
Wink, Walter, *John the Baptist in the Gospel Tradition*, Eugene, Ore.: Wipf and Stock, 2001.
Wrede, William, *The Messianic Secret*, London: Cambridge University Press, 1971.
Wright, N. T., *The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis: Fortress Press, 2003.
Wroe, Ann, *Pontius Pilate*, New York: Random House, 1999.
Zeitlin, Solomon, *Who Crucified Jesus?*, New York: Bloch, 1964.

Articole

Applebaum, Shimon, „The Zealots: The Case for Revaluation", *Journal of Roman Studies* 61 (1971): 155–70.
Barnett, P. W., „The Jewish Sign Prophets", *New Testament Studies* 27 (1980): 679–97.
Barr, James, „Which Language Did Jesus Speak? Some Remarks of a Semitist", *Bulletin of the John Rylands Library* 53/1 (toamna anului 1970): 14–15.
Beavis, Mary Ann L., „The Trial Before the Sanhedrin (Mark 14:53–65): Reader Response and Greco-Roman Readers", *Catholic Biblical Quarterly* 49 (1987): 581–96.
Bokser, Baruch M., „Wonder-Working and the Rabbinic Tradition:The Case of Hanina ben Dosa", *Journal of Jewish Studies* 16 (1985): 42–92.
Broshi, Magen, „The Role of the Temple in the Herodian Economy", *Jewish Studies* 38 (1987): 31–37.
Bruce, F. F., „Christianity Under Claudius", *Bulletin of the John Rylands Library* 44 (martie 1962): 309–26.
Buchanan, George Wesley, „Mark 11:15–19: Brigands in the Temple, „ *Hebrew Union College Annual* 30 (1959): 169–77.
Case, Shirley Jackson, „Jesus and Sepphoris", *Journal of Biblical Literature* 45 (1926): 14–22.

Casey, Maurice, „The Use of the Term «Son of Man» in the Similitudes of Enoch", *Journal for the Study of Judaism* 7.1 (1976): 11–29.

Cohen, Shaye J.D., „The Rabbinic Conversion Ceremony", *Journal of Jewish Studies* 41 (1990): 177–203.

Collins, Adela Yarbro, „Mark and His Readers: The Son of God Among Greeks and Romans", *Harvard Theological Review* 93.2 (2000): 85–100.

Collins, John, „The Zeal of Phinehas: The Bible and the Legitimation of Violence", *Journal of Biblical Literature* 122.1 (2003): 3–21.

Davies, P. S., „The Meaning of Philo's Text About the Gilded Shields", *Journal of Theological Studies* 37 (1986): 109–14.

Dunn, J.D.G., „Echoes of the Intra-Jewish Polemic in Paul's Letter to the Galatians", *Journal of Biblical Literature* 112/3 (1993): 459–77.

Evans, Craig, „Jesus and Predictions of the Destruction of the Herodian Temple in the Pseudepigrapha, Qumran Scrolls, and Related Texts", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 10 (1992): 89–147.

Fitzmyer, Joseph, „Did Jesus Speak Greek?", *Biblical Archaeology Review* 18/5 (septembrie/octombrie 1992): 58–63.

Fuks, G., „Again on the Episode of the Gilded Roman Shields at Jerusalem", *Harvard Theological Review* 75 (1982): 503–7.

Glasson, Thomas Francis, „Reply to Caiaphas (Mark 14:62)", *New Testament Studies* 7 (1960): 88–93.

Golb, Norman, „The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls", *Proceedings of the American Philosophical Society* 124 (1980): 1–24.

Green,William Scott, „Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition", *ANRW* 19.2 (1979): 619–47.

Hamilton, Neill Q., „Temple Cleansing and Temple Bank", *Journal of Biblical Literature* 83.4 (1964): 365–72.

Hewitt, J.W., „The Use of Nails in the Crucifixion", *Harvard Theological Review* 25 (1932): 29–45.

Hindly, J. C., „Towards a Date for the Similitudes of Enoch: A Historical Approach“, *New Testament Studies* 14 (1967–68): 551–65.
Hollenbach, P.W., „The Conversion of Jesus: From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer“, *ANRW* 2.25.1 (1982): 198–200.
—, „Social Aspects of John the Baptizer's Preaching Mission in the Context of Palestinian Judaism“, *ANRW* 2.19.1 (1979): 852–53..
Horsley, Richard A., „High Priests and the Politics of Roman Palestine“, *Journal for the Study of Judaism* 17.1 (1986): 23–55.
—, „Josephus and the Bandits“, *Journal for the Study of Judaism* 10 (1979): 37–63.
—, „«Like One of the Prophets of Old»: Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus“, *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985): 435–63.
—, „Menahem in Jerusalem: A Brief Messianic Episode Among the Sicarii—Not «Zealot Messianism»“, *Novum Testamentum* 27.4 (1985): 334–48.
—, „Popular Messianic Movements Around the Time of Jesus“, *Catholic Biblical Quarterly* 46 (1984): 409–32.
—, „Popular Prophetic Movements at the Time of Jesus: Their Principal Features and Social Origins“, *Journal for the Study of the New Testament* 26 (1986): 3–27.
—, „The Zealots:Their Origin, Relationship and Importance in the Jewish Revolt“, *Novum Testamentum* 28 (1986): 159–92.
Kennard, J., „Judas the Galilean and His Clan“, *Jewish Quarterly Review* 36 (1946): 281–86.
Liver, J., „The Half-Shekel Offering in Biblical and Post-Biblical Literature“, *Harvard Theological Review* 56.3 (1963): 173–98.
Meyers, Eric M., Ehud Netzer, și Carol L. Meyers, “Ornament of All Galilee“, *Biblical Archeologist* 49.1 (1986): 4–19.
Rappaport, Uriel, „John of Gischala: From Galilee to Jerusalem“, *Journal of Jewish Studies* 33 (1982): 479–93.
Reed, Jonathan, „Instability in Jesus' Galilee: A Demographic Perspective“, *Journal of Biblical Literature* 129.2 (2010): 343–65.

Remus, Harold, „Does Terminology Distinguish Early Christian from Pagan Miracles?“, *Journal of Biblical Literature* 101.4 (1982): 531–51.

Robinson, B. P., “Peter and His Successors: Tradition and Redaction in Matthew 16:17–19“, *Journal for the Study of the New Testament* 21 (1984) 85–104.

Roth, Cecil, „The Cleansing of the Temple and Zechariah XIV.21“, *Novum Testamentum* 4 (1960): 174–81.

Smith, Morton, „The Origin and History of Transfiguration Story“, *Union Seminary Quarterly Review* 36 (1980): 39–44.-

—, „The Zealots and the Sicarii”, *Harvard Theological Review* 64 (1971): 1–19.

Suter, David, „Weighed in the Balance: The Similitudes of Enoch in Recent Discussion“, *Religious Studies Review* 7 (1981): 217–21.

Tomasino, A. J., „Oracles of Insurrection: The Prophetic Catalyst of the Great Revolt“, *Journal of Jewish Studies* 59 (2008): 86–111.

van der Horst, P. W., „Can a Book End with ΓΑΡ? A Note on Mark XVI.8“, *Journal of Theological Studies* 23 (1972): 121–24.

Vermes, Geza, „Hanina ben Dosa:A Controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era“, *Journal of Jewish Studies* 23 (1972): 28–50.

—, „The Son of Man Debate“, *Journal for the Study of the New Testament* 1 (1978): 19–32.

Webb, Robert L., „Jesus' Baptism: Its Historicity and Implications, „ *Bulletin for Biblical Research* 10.2 (2000): 261–309.

Zeitlin, Solomon, „Masada and the Sicarii“, *Jewish Quarterly Review* 55.4 (1965): 299–317.

—, „Zealots and Sicarii“, *Journal of Biblical Literature* 81 (1962): 395–98.

Dicționare și enciclopedii

Analytic Greek New Testament, Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1981.